

1

صب ١٢٧ ٧

قد انتقل الى نوبة الفقير الى الله الحميد محمد توحيد
سنه حقى ... عفى عنهما

1165

مما انعم الله الاحد الى عبده الفقير
... زاده محمد اسعد
عفى عنهما
٢٤ جمادى الاولى ١٢٠١



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اما بعد حمد الله الذي شرح بالعقايد الاسلامية صدورنا ويسر بالامور الدينية امورنا
والصلوة والسلام على من اورى زند الهدى لانارة المشارع واروى العطاش الى المعارف
بالعذب الصافي من الشرايع احمد العالمين محمد المحمود في جميع افعاله واقواله وعلى نجوم الاهتدا
واعلام الاقتدا من اصحابه وآله فهذا ايضاح لشرح عقايد الامام النسفي برد الله مضجعه للراسخ
التفتازاني طيب الله مهجعه على وجه تنجلي به مخدرات ستايره وتسفر معه الوجوه المخمرات
لضمايره نفع الله تعالى به كما نفع باصله ورزقه القبول والاقبال من اهله جرت عادة
المصنفين بالافتتاح بالحمدلة تلو البسملة اقتداء بالتنزيل وعملا بالاحاديث الواردة في ذلك
فلذا قال الشارح الحمد لله منشا لا مخبرا اذ التحقيق انها انشائية معنى لتسمية قايلها بها حامدا
ولو كانت خبرية معنى لم يسم الا مخبرا ومعلوم انه لا يشتق للمخبر بشيء اسم فاعل من ذلك
الشيء اذ لا يقال لمن قال الضرب مولم ضارب ويتجه ان يقال جاز ان يعد الشرع المخبر
بثبوت الحمد لله تعالى حامدا وجوابه انه خلاف الاصل المتوحد اي المتصف بالوحدة الحقيقية
الذاتية المعبر عنها بجلال ذاته فتكون الباء صلة المتوحد والمعنى المنفرد بالجلال فلا يشاركه
فيه غيره وجاز كونها للملابسة والمعنى ~~المنفرد~~ المتصف بالوحدة الملابسة للجلال وليس التفعل
ههنا للتكلف لامتناعه فيحمل على المعنى اللائق بالمقام كما في اسمه تعالى المتكبر وكمال صفاته المتقدسة
اذ لا مماثلة بين صفاته تعالى وصفات الممكنات على ما سيأتي بيانه المتقدس اي المتنزه
في نعوت الجبروت اي صفات الجلال والكبريا من الوجوب والقدم الذاتيين والقيومية
والقدرة الكاملة والارادة الشاملة الى غير ذلك ثم الجبروت يقال باصطلاح
خاص على عالم الروحانيات كما يقال الملكوت على عالم المثاليات ويقال الملك على عالم الحسيات
ويقتصر ذلك على القايلين بالتجريد فمرادهم بالاول المجردات وبالثاني البرزخيات

وبالثالث



وبالثالث الاطلس بما حوى على رايهم عن شوايب النقص وسماته يعني ان النعوت
المشار اليها يقتضي يقينا تنزهه سبحانه عن النقص بالكلية وعن دلايله وعلاماته وشبه
ذلك اصلا وراسا والصلوة وهي منه سبحانه زيادة الاعتنا بعبده على نبيه محمد المؤيد
بساطع حججه وواضح بيناته اي بحججه الساطعة وبيناته الواضحة والضمير فيهما له تعالى اولنبيه
والمراد المعجزات وعلى آله واصحابه الموصوفين جميعا بقوله هداة الحق الذين يهدون
اليه والمراد به ههنا دين الاسلام وما يتعلق به وحماته الذين يذودون عنه الفجار
ويحمونه عن الاغيار وبعد الاصل اما بعد وكانهم عوضوا عن اما المحذوفة الواو وجي
بالفاء في الجواب لذلك اولم يتعرضوا عنها وانما جي بالفاء نظرا الى الاصل فنقول فان مبنى علم
الشرايع والاحكام اي العلوم الشرعية من التفسير والحديث والفقه ومبنى الشيء اصله
الذي يبنى عليه واساس قواعد عقايد الاسلام اي اساس اساس العقايد او قواعد قواعد
العقايد اذ الاساس والاس والقاعدة والاصل واحد في هذا المقام والمراد بالعقايد
ههنا الامور المعتقدة المستفادة من الشرع كوجوب الصلاة والزكاة ونحو ذلك
واساسها الكتاب والسنة والاجماع واساس ذلك الكلام لتوقف حجيتها عليه هو
اي المبنى والاساس علم التوحيد والصفات اي الملقب بذلك او الذي يبحث فيه عنه
بدليل قوله الموسوم اي المسمى بالكلام الموصوف على سبيل التمدح بانه المنجي عن غياهب
الشكوك الغيهب الشديد السواد وعن ظلمات الاوهام لما كانت الاوهام ابعد عن العلوم
من الشكوك ناسب ان تضاف اليها الظلمات صريحا وكون علم الشرايع والاحكام مبنيا
على الكلام غني عن مزيد الافهام وان المختصر المسمى تسمية مطابقة بالعقايد المنسوب
تصنيفه للشيخ الامام المتقدم في العلوم الشرعية والعقلية الهمام العالي الهمة في اقتناء
الفنون وتحرير المطالب العلية قدوة علماء الاسلام الاخذين عنه بلا واسطة او بها
وناسب ذكر القدوة اللقب نجم الملة والدين اي الشريعة وهما واحد بالذات
وان اختلفا بالاعتبار واطلاق الدين من حيث الطاعة والملة من حيث انها تملى
وتكتب وهو ابو حفص عمر النسفي اعلى الله درجته في دار السلام كما ميز طبقته في الدنيا

بين الانام ووجه تسمية الجنة بذلك قوله خزنتها للمتقين سلام عليكم طبتم فادخلوها
خالدين يشتمل هذا المختصر من هذا الفن الذي هو علم الكلام على غرر الفرايد ودرر الفوايد
اي يشتمل على المسايل التي تشبه بالغرر والدرر في السمو والنضارة اورد ههنا المص
في ضمن فصول من الفن والفصل طايفة من المسايل اعتبرت مستقلة بالنسبة الى مسايل
اخرى من فن واحد هي اي تلك الفصول للدين قواعد مؤسسة له واصول هي مبانيه
وفي اثنائها نصوص ذكرها هي اي تلك النصوص والمراد مدلولاتها لليقين المطلوب في الامور
الدينية الاصلية جواهر وفصوص تحلى بها وتجمل بها يعني يحصل بها الازدياد والطمانينة والحاصل
ان هذا المختصر يحوي فصولا تفيد الامور الدينية الاصلية ونصوصا تؤكد ذلك اليقين
الحاصل بتلك الامور مع بلوغ المص في ذلك الى غاية لايقة بالمقام من التنقيح والتهذيب
اي تحرير المعاني وتجريدها عن الشوايب ومع نهاية من حسن التنظيم والترتيب اي وضع
الالفاظ ووضعها متناسبة من حيث التقديم والتاخير وغير ذلك فحاولت يعني اردت
لشرحه حالا اي ان اشرحه شرحا يفصل مجملاته اي المسايل التي اجملها مصنفه مثل قوله والاكوان
فيقول الشارح هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ويبين معضلاته اي مشكلاته
اما بان يصورها تصويرا يتضح به او بان يقررها بالدليل وينشر مطوياته مثل قوله
في العين المقابل للعرض فهو اما مركب فيقول الشارح من جزئين او اكثر والفرق بين
تفصيل المجمل ونشر المطوي ان تفصيل المجمل بيان المراد به بخلاف نشر المطوي فانه اعم
ويظهر مكنوناته هي بمعنى نشر مطوياته لكن لما كان المقام الخطابيا تفنن بايراد المعنى
بعبارتين ومن فرق تكلف مع توجيه الكلام كلام المص بحمله على ما هو اللايق وان كان خلاف
الظاهر في ضمن تنقيح المعنى بتحرير اللفظ المؤدي له من عبارة الشارح وتهذيبه نحو قول
المص والالهام ليس من اسباب المعرفة فيقول الشارح الظاهر انه اراد ليس سببا لعامة
الخلق الى اخر ما ذكر هناك وتنبيه على المرام في توضيح اي تنبيه على المعنى المراد بايضاحه وجاز
ان يراد توجيه الكلام والتنبيه على المرام مطلقا سواء كان ذلك متعلقا بالمص او الشارح
وتحقيق للمسائل بايراد دلايلها عقب تقديم اي عقيب تصويرها وبيان المراد منها وتدقيق

للدلايل

3

للدلايل ببيان وجوه دلالاتها الدقيقة الغامضة اثر تحرير اي تحرير تلك الدلايل
بايرادها بالالفاظ المحررة والعبارات المعتبرة وتقرير للمقاصد اي مقاصد المص
او مطلقا بعد تمهيد اي بعد ان يقدم على ذلك التقرير ما يساعد على فهم المعنى
وتحقيقه عند الداعي اليه فيكون ما مهّد وقدّم لذلك المقصد بمنزلة مبادي العلم
وتكثير للفوايد المتعلقة بهذا الفن مع تجريد لها عن الحشو المنافي للتهذيب والتحرير
فحاولت شرحه حال كونه طاويا كشح المقال الذي يحصل به الشرح المراد والكشح في الاصل
الجنب وطي الكشح ههنا كناية عن الاحتراز عن الاطالة والاملال المسبب عنها فهو في قوة
قولك عن الاطالة المملة ومتجافيا في المقال المذكور عن طرفي الاقتصاد الذي هو الوسط
وطرفاه هما الاطناب المملّ والاخلال اي الايجاز المخل والمعنى انه سلك في شرحه هذا
الطريق المعتدل والصراط المستقيم وهو الوسط المطلوب اخلاقا واعمالا وطرفاه
الافراط والتفريط وهما الرذيلتان والفضيلة الوسط وهو ههنا الاقتصاد
المذكور المكتنف برذيلتي الافراط وهو الاطناب الممل والتفريط وهو الايجاز المخل
والا فلا افراط ولا تفريط في كل ايجاز واطناب والله الهادي الى سبيل الرشاد وهو
الصراط المستقيم يقال هداه كذا وهداه الى كذا وكلاهما في التنزيل والهداية الدلالة
على المطلوب او على ما يوصل اليه وسيأتي لذلك مزيد بيان والمسؤول ان يوفقنا
لنيل العصمة اي الحفظ عن الخطاء والزلل قولا وفعلا والسداد الحاسم لمادة الفساد
والعناد والسّداد بفتح السين بمعنى الاستقامة وبكسرها بمعنى حصول المراد من الشيء
وفي الحديث في وصف المرأة فيها سداد من عوز بالكسر ومنه سداد الثغر وهو حسبي
ونعم الوكيل يجوز ان تكونا خبرين والتقدير وهو المقول في شانه نعم الوكيل او انشائيتين
والمراد بالاولى انشاء التوكل عليه سبحانه لا الاخبار بكفايته تعالى اعلم ان الاحكام الشرعية
اي المعتبرة شرعا سواء كان اثباتها بالشرع او لا منها اي الاحكام ما يتعلق بكيفية العمل تعلقا
قريبا وهي احكام علم الفقه وبعيدا وهي احكام اصوله وتسمى تلك الاحكام المتعلقة بالعمل
احكاما فرعية وتسمى ايضا عملية اما الفقهية فظاهر واما الاصولية فتفرعها بالنسبة

الاحكام الشرعية قسمان

الى الكلام والواحد يكون اصلا وفرعا باعتبارين واما عمليتها فلتعلقها بالعمل على ما بيناه ومنها
اي الاحكام الشرعية ما يتعلق بالاعتقاد لا بالعمل وتسمى اصلية وتسمى ايضا اعتقادية والعلم
المتعلق بالاول اي الشرعية العملية يسمى علم الشرايع والاحكام وعلل اضافته الى الشرايع بقوله
لما انها اي الاحكام المتعلقة بالعمل لا تستفاد الا من جهة الشرع اي من ادلة الشرعية بخلاف
الاحكام المتعلقة بالاعتقاد فان منها ما يستفاد من البراهين العقلية وعلل اضافته الى الاحكام
بقوله ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها اي الى الاحكام الفرعية والعلم المتعلق
بالثانية اي الاحكام المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات سمي بذلك لما
ان ذلك اي مسايل التوحيد والصفات ومباحثهما اشهر مباحثه ولا يرد اشهرية
بحث الكلام لانه من مباحث الصفات ولما انها اشرف مقاصده المختصة بالموحدين اذ
المهمات الاول ثلاثة اثبات الواجب وتوحيده وصفاته ولما كان المطلب الاول
غير مختص كان الاخران اشرف المقاصد المختصة وقد كانت الاوايل من الصحابة والتابعين
رضوان الله عليهم اجمعين لصفاء عقايدهم وسلامة صدورهم من الشبه والتشكيكات
ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يتعلق بالصحابة وقرب العهد بزمانه وهذا
يتعلق بالتابعين ولقلة الوقايع والحوادث والاختلافات في زمانهم وتمكنهم عند
حدوث واقعة او وقوع حادثة وان كانت الوقايع قليلة من المراجعة فيما يحتاج
اليه رواية او دراية الى الثقات الاكابر من الطايفتين والمراد بالمراجعة الرجوع ولهذا عداها
بالى مستغنين خبر كان والفصل بما ذكر للاهتمام بتقديم السبب لافادة الاختصاص
يعني بسببه استغناءهم عن تدوين العلمين صفا العقايد وقرب العهد وقلة الوقايع
وامكان الرجوع عند الحاجة الى الثقات لا غير ما ذكر ردا على من زعم انه لو كان لهما شرف
وغاية ممدوحة لاعتنى الاوايل بتدوينهما وترتيبهما ابوابا اي انواعا وفصولا اي اصنافا
وتقرير مقاصدهما فروعا واصولا يحتمل ان يكون مرجع الفروع علم الفقه والاصول علم
الكلام والاوجه رجوع الفروع والاصول الى مقاصد الفنين اما في الفقه فظاهر واما في
الكلام فلان السمعيات مثلا فرع الالهيات واستمر عدم التدوين وترتيب الى حين

الصانعين

الصانعين الى ان حدثت الفتن بين المسلمين كما نص عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله
جاءت الفتن كقطع الليل المظلم وحدث البغي على ايمة الدين على ما اشتهر وشهدت
به السير وناهيك بالمحنة وكانت في خلافة المامون والمعتصم ابني الرشيد والتحقيق
انه من يوم الدار وايام صفين ويوم كربلا تكثرت الحوادث وتكدرت العقايد
وتوغرت الصدور وظهر اختلاف الارا والميل الى البدع والاهوا وكثر غلط الاذ
بواسطة مخالطة الدخلا وشرح ذلك لا يليق هنا ايراده وكثرة الفتاوى والواقعات
والرجوع الى العلما في المهمات الاصلية والفرعية فاحتيج الى التدوين فاشتغلوا
اي العلما المرجوع اليهم بالنظر والاستدلال على المسايل الشرعية والاجتهاد والاستنباط
ببذل الجهد واستخراج الاحكام من الادلة وتحرير الماخذ وتنقيح المناطات وتمهيد القواعد
المشتملة على احكام الجزئيات والاصول التي هي الادلة وقد يكون المراد بالقواعد
والاصول معنى واحدا وترتيب الابواب والفصول في كل فن على حدته تقريبا لاخذ
الاحكام وتسهيلا لحصول المرام وتكثير المسايل بادلتها حتى يتم تدوين الصناعة اذ كل
علم لا بد ان يكون كثير المسايل التصورية والتصديقية وتلك الكثرة هي الداعية
الى التدوين وتحقيق ذلك يطلب من مباحث الموضوع في التلويح وغيره و
ايراد الشبه التي يعترض بها على تلك الادلة باجوبتها اي مع الاجوبة عنها لازالة
الاشكال وازاحة تلك الشبه عن وجوه الدلايل وتعيين الاوضاع وهي
المفردات التي يتواضع عليها اهل كل صناعة على حدتها ويعنون بها المعاني مخصوصة
تكون حقايق فيها باصطلاح تخاطبهم الخاص كالسبر والدوران مثلا لاصول
الفقه والجوهر والجسم للكلام والحال والفاعل للنحو والمجرد والمزيد للصرف الى غير
ذلك من الامور التي يصطلح عليها اصحاب الاوضاع الصناعية والاصطلاحات
وهي الامور المصطلح عليها المذكورة فهي اوضاع من حيث وضعها بازاء معانيها
المعينة لها واصطلاحات من حيث اختصاصها بالفنون بحسب ما اصطلح عليها
اهلها وتبيين المذاهب والاختلافات الواقعة بين اصحاب تلك المذاهب

تحقيقيا كان ذلك الاختلاف او لفظيا وسموا يعني المدونين او تابعيهم ما يفيد معرفة
الاحكام الشرعية العملية الفرعية الماخوذة تلك المعرفة عن ادلتها التفصيلية اي ادلة
الاحكام المفصلة بتعرف كل حكم من دليله على حدته بالفقه المعروف بالعلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وسموا ما يفيد معرفة احوال الادلة الشرعية اجمالا اي
على وجه الاجمال لكون الامر للايجاب والنهي للتحريم بخلاف التفصيل لانه وظيفة المجتهد عند
تحصيل الحكم بخصوصه من دليله المخصوص كايجاب القراة في الصلاة من قوله سبحانه فاقرؤا باصول
الفقه المعروف بانه معرفة دلايل الفقه اجمالا وكيفية الاستفادة منها وحال المستفيد
وكون العلم نفسه هو الاحاطة بتلك المسائل او الملكة او تلك المسايل نفسها على تحقيقه في
غير هذه الحاشية وسموا ما يفيد معرفة العقايد الشرعية الاصلية الماخوذة عن ادلتها
التفصيلية البرهانية غالباً بالكلام وانما سمي بذلك لان عنوان مباحثه التي تفتتح به تلك
المباحث كان قولهم الكلام في كذا وكذا كناية عن كل ما يصدر به المبحث ويعنون كقولهم
الكلام في اثبات صفة العلم الكلام في اثبات صفة القدرة الكلام في قدم الكلام الى غير ذلك
ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه اي مباحث هذا العلم واكثرها نزاعا وجدالا بين
اهل السنة والمعتزلة حتى افضى الحال في ذلك الى ان بعض المتغلبة من الولاة قتل عددا كثيرا
من اهل الحق اي اهل السنة والجماعة لعدم قولهم بخلق القران وتصميمهم على القول بقدم كلام
الله تعالى لكن فيما ذكر نظر اما الاول فلان هذه المحنة انما كانت في عنفوان الدولة العباسية
كما سبقت الاشارة اليه وفي تسميتهم بالمتغلبة مناقشة واما ثانيا فلان الشارح واضرابه
من الراسخين المحققين حرروا ان الخلاف في هذه المسئلة اذ المعتزلة لا يقولون بخلق الكلام
النفسي واهل السنة لا يقولون بقدم اللفظي المؤلف من الكلمات المرتب من الاجزا وانما
الخلاف تحقيقا في اثبات صفة نفسية هي الكلام قال بها اهل السنة ونفاها المعتزلة على ما سياتي
ان شاء الله تعالى ولانه اي هذا العلم يورث من مارسه قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات
الفرعية والزام الخصوم في محل الخلاف فهو في ذلك كالمنطق للفلسفة ووجه الشبه ان ممارس
هذا الفن يحصل له ملكة الاستدلال على المطالب العلمية بالادلة القطعية وتحقيق محال النزاع

لفظي

فيها

فيها ودفع الشبه عنها فاذا خاض الموارد الشرعية الظنية يأمن امرها غايله وحصولها لديه
كالمنطق يحصل الامور التصورية والمسايل التصديقية في الفنون الفلسفية اذا كان
كثير الممارسة لعلم الميزان فعلم الكلام من هذه الحيثية عند المتكلمين كالمنطق عند الفلاسفة
الا ان هذا انفع من حيث الرياسة والافضال والمنطق من حيث الالية والخدمة ولانه
اول ما يجب من العلوم التي انما يعلم ويتعلم بالكلام فاطلق عليه اي على علم اصول الدين
هذا الاسم اي الكلام لذلك اي لانه انما يعلم ويتعلم بالكلام ولما كان هذا الوصف غير
مختص بهذا العلم بل يعمه وغيره من العلوم اشار الى وجه اختصاصه بالتسمية المذكورة
بقوله ثم انه خص به اي بالكلام تسمية ولم يطلق على غيره من العلوم التي شانها
ذلك فلم يسم علم غيره بالكلام تمييزا له عليها وانما ما بشانها لانه اشرفها واول ما يجب
منها ولا يقال انه يكون اول واجب مع منع السلف عن تعلمه لما سياتي بيانه ولانه
انما يتحقق مطالبه وتثبت عند الطالب مسايله بالتكلم والمباحثة وادارة الكلام
من الجانبين جانبي المتناظرين او العالم او المتعلم لغموض مداركه ودقة مسالكه
وتشابه وجوه ادلته وكثرة شبهه وتشكيكاته الى غير ذلك وغيره من العلوم قد
يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب المصنفة فيه في الجملة دون مناظرة او مراجعة
بخلاف علم الكلام ولانه اكثر العلوم نزاعا وخلافا اذ لا يقتصر الخلاف فيه على الفرق
الاسلامية فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم فيكون احتياجه
الى الكلام اكثر من احتياج غيره ولانه لقوة ادلته لما انها في الغالب قطعية
كانه هو الكلام لا غيره تحرزا او دعاً كما يقال في التخاطب العام للاقوى من الكلامين
مطلقا هذا هو الكلام لا ما يقابله لانه يعد عدما بالنسبة اليه ولانه لا بتنائه
ابتناء مسايله غالبا على الادلة القطعية العقلية المفيدة لليقين المؤيد اكثرها اي
اكثر الادلة القطعية بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع وانما قال اكثرها
لان من مسايله ما لا يدل عليه سمع البتة كمسئلة الجوهر الفرد وكون العرض لا يبقى
زمانين وكون الجسم مركبا من الجواهر الفردة لا من الهيولى والصورة ونحو ذلك

٦ يعني انما تعاد وتستفاد
بالتلفظ والتخاطب
غالبا صح

اى هى فى النفس واشدها تغلغلا فيه اى فى القلب يعنى صح

اشد العلوم تاثيرا فى القلب انه ينفعل عنه انفعالا قويا ويتكيف به تكيفا شديدا ويتمكن فيه
تمايصا حتى كانه يجرحه فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح ثم هذه الوجوه كل منها
على حدته صالح للعلية لكن بعضها فى التوجيه اقوى من بعض كما هو ظاهر وهذا الذى يفيد
معرفة العقايد المذكورة عن ادلتها كما ذكره مع قطع النظر عن المباحث الفلسفية من
الطبيعيات والرياضات والمنطقيات وغيرها هو كلام القدماء المعتنين بتدوين
الفن اولا وتسميته بالكلام ومعظم خلافياته اى كلام القدماء مع الفرق الاسلامية
ضرورة انه اذ ذاك لم تدرج فيه المسايل الفلسفية وانما قيد بمعظم لان المتقدمين
ردوا على الفلاسفة فى مسايل وتعرضوا لخلافهم فيها فى الفن الاسلامية ثمانية المعتزلة
والشيعة والخوارج والمرجية والنجارية والجبرية والمشبهة والفرقة الناجية اهل السنة
والجماعة فخلاف القدماء انما كان غالبا مع هذه الفرق خصوصا المعتزلة لانهم
اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة من الصحابة
رضى الله عنهم وكان ما اسسوه من القواعد المخالفة انما هو فى باب العقايد
وعلم الكلام وقد يكون المراد انهم خالفوا ظاهر السنة وما كان عليه جماعة من
الصحابة فى باب العقايد والا فالواحد وانما لم يقل اول فرقة خالفوا لانهم
مسبوقون بالخوارج الا ان اوليك لم يسبقوا بالتاسيس والتدوين
ولم يقل وجرى عليه الصحابة لان بعض الصحابة خالف الجمهور فى بعض المسايل
وسبب ذلك الذى اسسوه ان رئيسهم اى المعتزلة واصل بن عطا المفرد
برايه المشاركوا عمرو وكان يلثغ بالراء فلم تسمع منه فضربوا بها المثل فى الهجر قال
ونعرض عن وصل وذكرى تجافيا وتجعلني ياهاجرا واصل ايها المدعى سلمى شفاها
لست منها ولا قلامة ظفر انما انت ملحق بشر واذ لحقت فى الهجا ظلما بعمرو اعتزل
مجلس الحسن بن ابى الحسن البصرى احد اعلام التابعين وامه مولاة ام المؤمنين
ام سلمة رضى الله تعالى عنها وكانت امه تذهب فى حوايج ام المؤمنين وتتركه
عندها فتعلله رضى الله عنها بثديها الشريف فربما درت له فارتضع فكانوا يرون

ان

الحاشية: كما فى مسئلة حدوث العالم والمعاد ونحو ذلك وكبار الفرق صح

ان ارتفاع شانه فى العلم والدين والبلاغة اثر ذلك رحمة الله عليه وكان واصل حال
اعتزاله يقرران مرتكب الكبيرة من اهل الملة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت بتقريره ذلك
المنزلة بين المنزلتين للايمان والكفر كما ان الايمان والكفر كما ان الاعراف منزلة بين
الجنة والنار وعن بعض السلف ان من استوت حسناته وسيئاته فمحله الاعراف ومآله
الى الجنة وملخص قصة واصل ان رجلا دخل على الحسن فقال يا امام الدين ظهر فى هذا الزمان
جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يريدون الخوارج واخرون يقولون لا يضر مع الايمان
معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة يريد المرجية فما نعتقده من ذلك فاطرق الحسن
متفكرا فقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر
مطلقا ثم قام الى اسطوانة فى المسجد يقرر مذهبه فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا لذلك
ذلك المعتزلة واما هم فقد سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد سموا انفسهم اصحاب
العدل لقولهم بوجوب ثواب المطيع ووجوب عقاب العاصى على الله تعالى بناء على ما اسسوه
من قاعدة وجوب الاصلح واصحاب التوحيد لقولهم بقدم الذات المقدسة وحدها
ونفى الصفات القديمة عنه تعالى والمراد بالصفات ههنا المبادى كالعلم والقدرة
لا المشتقات كالعالم والقادر لاتفاق الكل على انه سبحانه عالم قادر الى اخر الصفات
على ما سياتى تحقيقه ان شاء الله تعالى ثم انهم اى المعتزلة توغلوا وتعمقوا فى علم الكلام
وتوسعوا فى المباحث الفلسفية وكثر الاختلاط بهم فى كثير من الاصول الفلسفية كنفى
الصفات المقدسة ومسئلة خلق الافعال ونفى الجوهر الفرد وغير ذلك وشاع مذاهبهم
بين الناس عصرا فعصرا الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى احد ايمة اهل السنة من
ولد ابى موسى الاشعرى رضى الله تعالى عنه لاستاذه ابى على الجبائى احد ايمة المعتزلة والد
ابى هاشم احد ايمتهم ايضا ما تقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا ومات الاخر عاصيا
ومات الثالث صغيرا ما الحكم فيهم فقال ابو على ان الاول وهو الذى مات مطيعا
يثاب بالجنة جزاء طاعته وان الثانى وهو الذى مات عاصيا يعاقب بالنار جزاء عصيانه وان الثالث
وهو الذى مات صغيرا قبل التكليف لا يثاب لانه لم يطع ولا يعاقب لانه لم يعص فقال الاشعرى

للجبائي على وجه الاعتراض عليه فان قال الثالث الصغير لربه سبحانه يا رب لم امتني صغيرا
وما ابقيتني الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة بالايمان والطاعة فقال
الجبائي في جواب الاشعري يقول الرب لذلك الصغير اني كنت اعلم منك انك لو كبرت
لعصيت فدخلت النار بسبب عصيانك فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا فامتك
صغيرا حتى لا تدخل النار قال الاشعري للجبائي فان قال الثاني وهو الذي مات عاصيا لربه
يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا اعصي ولو امتني صغيرا لكان الاصلح لي فلا ادخل النار وتمام
كلام الاشعري ماذا يقول الرب في جواب الثاني فبهت الجبائي من افحام الاشعري لهدم
قاعدة وجوب الاصلح حيث الزمه ان الله سبحانه لم يفعل ما هو الاصلح للثاني كما هو
ظاهر ولا معز لما ادعوه من الوجوب الا الوقوع وترك الاشعري مذهبه اي مذهب
الجبائي وغيره في ذلك وغيره من الخلافيات لظهور بطلانه واشتغل الاشعري
هو ومن تبعه من الاخذين عنه في زمانه والذين جاؤا من بعدهم بابطال راي
المعتزلة في جميع ما خالفوا فيه من مسائل الكلام واشتغلوا بتحرير القواعد السنية
واثبات ما وردت به ظواهر السنة ومضى عليه في الاعتقاد الجماعة من جمهور الصحابة
والتابعين لهم باحسان فسموا اي الاشعري واتباعه ومن كان بمثابتهم كا
كالامام ابي منصور الماتريدي واتباعه اهل السنة والجماعة وكانوا احق بها واهلها
شكر الله تعالى سعيهم ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وكان معظم ذلك في خلافة
المامون بن الرشيد على يدي بني موسى وغيرهم من الحكماء وخاض فيها اي الفلسفة
الاسلاميون من فحول المتكلمين حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة
من القول بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات من حيث هي جزئيات والمعاد الجسماني
والفعل بالاختيار الى غير ذلك مما حاصله يرجع الى عشرين مسئلة كفروا بثلاثة منها
وضللوا بالبواقي وقد صنف في ذلك حجة الاسلام رحمة الله عليه كتاب التهافت لم
ينسج على منواله تخلطوا اي المتكلمون بالكلام كثيرا من الفلسفة حيث اضطروا الى
ذلك في محاولة الرد المذكور ليتحققوا مقاصدها اي الفلسفة والمراد مقاصد الفلاسفة

فيما يرجع الى الفن فيتمكنوا من ابطالها اذ لا يتم ابطال شيء بدون الوصول الى غوره بل
والاطلاع على المقصود منه فصاروا ينظرون في الفن من الفلسفة بعد الفن والمسئلة
بعد المسئلة الى ان ادرجوا فيه اي في الكلام معظم فن الطبيعيات ومعظم فن الالهيات
من الفلسفة وخاضوا في فن الرياضيات منها والعلوم التعليمية كالهندسة بحسب ما احتاجوا
اليه من ذلك في المباحث حتى كاد علم الكلام لا يتميز من الفلسفة بحسب الظاهر وبالنسبة
الى غير المحصلين المهرة لولا اشتماله اي الكلام على السمعيات التي هي من مقاصده ولا
تستفاد الا من السمع فالمستبصر لا يشتبه عليه هذا الفن بالفلسفة ولو لم يشتمل على السمعيات
وهذا الذي خلط بالمسائل الفلسفية المذكورة هو كلام المتأخرين كما وقع التنبيه عليه
من كمال المقتضي لذلك والحاصل ان المراتب ثلاث الاولى هي المستغنية عن التدوين
والثانية المتعلقة بتدوين المتقدمين والثالثة المتعلقة بترتيب المناظرين
وتهذيبهم وبالجملة سواء كان بالنظر الى تدوين المتقدمين او بالنظر الى تهذيب
المتاخرين هو اي علم الكلام اشرف العلوم على الاطلاق لكونه اساس الاحكام الشرعية
لانها انما تتلقى من الشرع المتوقف على النبوة المتوقفة على الالهيات من اثبات الواجب
وصفاته وافعاله ولكونه رئيس العلوم الدينية من علم التفسير والحديث والفقه واصوله
وغير ذلك ولكون معلوماته المقصودة منه هي العقائد الاسلامية التي في تحلي النفس
بها كمالها وسعادتها الابدية ولكون غايته الفوز بالسعادات الدينية بالترقي
من حضيض التقليد الى سماء اليقين ومعرفة رب العالمين والدخول في زمرة الصالحين
الى غير ذلك والدنيوية من رياسة العلم التي تتبعها من حصول المقاصد التي لا بد
للانسان منها مما لا يخفى ولكن المقتضي قد انقلب مانعا ولله الامر جميعا ولكون براهينه
على مسائله الحجج القطعية غالبا والمراد بالبراهين الادلة ههنا حتى يصح حمل الحجج القطعية
عليها والا فالبراهين لا تكون الا قطعية المؤيد اكثرها كما سبق في احد وجوه التسمية
بالادلة السمعية والحاصل ان شرف العلم يكون باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة
الدليل وشرف الغاية وقد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام ويضاف الى ذلك

كونه اساس الاحكام الشرعية وكونها رئيسها الواصل نفعه اليها كما وقعت الاشارة
اليه بقوله كالمنطق للفلسفة فلا خفاء في كونها اشرفها ولما كان بهذا موضع سؤال
تقريره انه اذا كان بهذه المرتبة فحقه الحض على تعلمه وقد نقل نهي السلف عنه اشار
الى الجواب بقوله وما نقل عن السلف من كبار الايمة من الطعن فيه و من المنع
عنه اى عن الاشتغال به فانما هو اى ذلك المنع والطعن الذي ترتب عليه المنع
للمتعصب في الدين القاصر عن ادراك العقليات على وجهها فيكون افساده
بتعصبه اكثر من اصلاحه قال حجة الاسلام في هذا المعنى ومن ثم قيل معاداة العاقل
خير من مصادقة الاحمق وكذا القاصر عن تحصيل اليقين وان لم يكن متعصبا اذ لا
فايدة في خوضه فيه وربما تشوشت عقيدته بالنظر في شبه الخصوم واهل الاهوا
فالمتعين في حقه الاقتناع بالظواهر دون الخوض فيها لا يجد به نفعا وربما تضرر به
والقاصد افساد عقايد المسلمين خصوصا اذا كان من اهل الاقتدار على التصرفات
الكلامية فيتوصل بالنظر في علم الكلام الى معرفة اصول اهل الضلال فيوجهها ويقررها
عند العامة فيشككهم في اعتقاداتهم الحقة ويحملهم بذلك على سيء الاعتقاد والخايض
فيما لا يفتقر اليه في العقايد الشرعية من غوامض المتفلسفين ودقايق شبههم
التي تؤدي الى القدح في الامور المبنية على القواعد الاسلامية وان لم تكن مؤدية
الى ذلك فتشغل عما لا بد منه من امور الدين وهذه احدى الآفات التي لاجلها نهي
عن كثير من الفلسفيات التي يستغنى عنها بخلاف الحسابيات والطبيات والهندسيات
التي لا غنى عنها بل منها ما هو من فروض الكفايات هذا ولكن ما لا يفتقر اليه من غوامض
الفلسفة اما ان يكون من الفن فما وجه ايراده فيه او لا يكون فيه ولم يدرج
فيه فما وجه المنع من الكلام بالنسبة اليه والجواب ان ما لا يفتقر اليه ربما استطرد
اليه فيتوجه المنع عن الخوض فيه او تكون العبارة والخايض فيما لا يفتقر على البناء
للفاعل فيتجه الكلام والا اى وان لم يكن الطعن والمنع انما هو لما ذكر فكيف يتصور
ان يصدر عن الايمة الاعلام المنع عما هو من العلوم الشرعية اصل الواجبات

واساس

واساس المشروعات واشرف العلوم ورئيسها كما تقدم بيانه ثم العادة تقديم
الفن بذكر تعريفه وموضوعه وفايدته وترتيبه ومسايله اجمالا ووجه تسميته واستمداده
ومدونه وتقول الحكما لا بد من تقديم الرؤوس الثمانية لزيادة استبصار الطالب
فاما المرتبة والفايدة والمدون ووجه التسمية فقد تقدم بيانها واما استمداده
فمن الكتاب والسنة والاجماع والامور اليقينية واما تعريفه فهو علم يقتدر معه
على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها وقال الشارح العلم
بالعقايد الدينية عن الادلة اليقينية وموضوعه المعلوم موجودا كان او لا من حيث
يتعلق به اثبات العقايد المذكورة تعلقا يقينيا او بعيدا ومسايله اجمالا القضايا
النظرية الشرعية الاعتقادية والامور المتعلقة بذلك فتكون مباحث العلم والنظر
وغيرها على هذا من اجزاء الفن وان كان بعضها بمنزلة المبادي للبعض الاخر ولا يخرج
عن الفن الا المقدمة المذكورة وهو مذهب المواقف وظاهر عبارة الابكار والظاهر
ميل الشارح الى خلافه ثم ما كان مبنى علم الكلام اى بناؤه على الاستدلال بوجود المحدثات
المشاهدة المصنوعة على وجود الصانع تعالى وتوحيده وصفاته وافعاله على ما يأتي
تقريره وفي هذا الكلام تسامح اذ الاستدلال المذكور من اهم مقاصد هذا العلم فكيف
يكون مبنيا عليه وبناء الشيء على الشيء يقتضي المغايرة وان لا يكون المبني عليه من
المبني الا ان هذه المسئلة لما كانت اهم مسايل هذا العلم وكان بناء جميع مسايله
ما عداها عليها عد مبنيا عليها وان كانت هي منه او يجاب بان الاستدلال فعل
المستدل وهو غير المسئلة والكلام مبني على ذلك ثم بعد الفراغ منها اى من
هذه المباحث الشريفة المتعلقة بالصانع تعالى وصفاته او الضمير للصفات
والافعال وللمحدثات من حيث تعلقها بها التي يستدل بها عليها والمرجع واحد
ينتقل الى سائر السمعيات الكلامية اى جميعها وغلط الحريري من استعمل سائر
بمعنى الجميع وانما هي بمعنى الباقي وعليه قوله عليه السلام لغيلان حين اسلم وتحته
زوجات كثيرة امسك اربعا وفارق سائرهن اى باقيهن وتعقبه بعضهم

بانها مشترك لفظي بين الباقي والجميع فصوب قولهم قدم سائر الحاج واستوفي سائر
الخراج ثم جواب لما **ناسب تصدير الكلام** وهو هذا المختصر المسمى بالعقايد **بالتنبيه على**
وجود ما يشاهد من اجزاء العالم **من الاعيان** التي قيامها بذاتها **والاعراض** القايمة
بتلك الاعيان والتنبيه ايضا على **تحقق العلم بها** اي بتلك الاعيان والاعراض
المشاهدة لانه لما كان المبني على الاستدلال المذكور ولا بد فيه من وجود هذه
المصنوعات ثم وجود العلم وتحققه بوجودها ناسب ان يصدر المص كتابه بالتنبيه
على ذلك **ليتوسل بذلك** اي بوجود ما يشاهد وتحقق العلم به **الى معرفة ما هو المقصود**
الاهم في هذا العلم من وجود الصانع تعالى ووجوبه وتوحيده وصفاته وافعاله
بواسطة الاستدلال المذكور على ما سيفصل فيه ونبين ان شاء الله تعالى وجهه **فقال**
الامام نجم الدين النسفي رحمة الله عليه في صدور المقصود من كتابه هذا على قصد
التنبيه المذكور **قال اهل الحق** وله اطلاقات احدها انه من الاسماء الحسنى الثاني الاديان
والمطالبات يقال له قبله حق الثالث الامر العظيم الشان ومنه حتى فجاءه الحق
وهو بغار حراء وبهذا المعنى يطلق على الموت كما يطلق عليه اليقين ايضا الرابع
ما وقع به التفسير ههنا والمراد باهل هذا العلم ان كان المقول كل الكتاب وهم
وغيرهم ان كان المحكي بقال انما هو خصوص هذه المقالة التي هي حقايق الاشيا
ثابتة **وهو** اي الحق **الحكم المطابق للواقع** والحكم يقال على الخطاب كالايجاب
وصفة الفعل كالواجب والحكمة وقضاء القاضي واسناد امر الى اخر ايجابا او سلبا
وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ويقال في الاصل على الفصل
والبت مطلقا والظاهر ان المراد به ههنا الاسناد المذكور ثم هو في تعريف
الحق المذكور بمنزلة الجنس والباقي فصل عما يقابله وهو الباطل والحق انما **يطلق**
على الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب فيقال هذا القول حق وكذا
البواقي اطلاقا مجازيا **باعتبار اشتمالها** اي الاقوال والعقايد والاديان والمذاهب
وارادة الكل وينبغي ان يكون المراد من الاشتمال المذكور مطلق التعليق

على ذلك الحكم المطابق من اطلاق الجزء صح

سوا كان من شمول الكل للجزء اولا اذ لا يكون الحكم الذي هو الاسناد والانفعال
النفس وكيفية لها جزءا من القول والدين المعرف بالوضع الالهي السابق
لذوي العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات **ويقابله الباطل** فيفسر بالحكم الذي
لا يطابق الواقع ويطلق على ما ذكر باعتبار الاشتمال المذكور **واما الصدق فقد**
شاع اطلاقه في الاقوال خاصة والظاهر ان التخصيص انما هو من حيث شيوع الاستعمال
وان الصدق يصح اطلاقه على ما يطلق عليه الحق وان قل استعماله فيه الا ترى انه يقال
للمخلص في عبادته انه صادق فيها **ويقابل** اي الصدق **الكذب** فقد شاع استعماله
في الاقوال خاصة ويقال للمرائي بعبادته كاذب واشار بقوله **وقد يفرق بينهما**
اي الحق والصدق الى وحدتهما بالذات واختلافهما بالاعتبار كما في الايجاب والوجوب
فهما واحد من حيث المطابقة بين الحكم والواقع المعتبرة في مفهوميهما ويفترقان
بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع فهو الحكم الذي طابقه الواقع **وتعتبر**
في الصدق من جانب الحكم فهو الحكم المطابق للواقع فقد قالوا صدق الخبر مطابقته للواقع اي مطابقة صح
حكمه له ولا يقال لا فرق في باب المفاعلة بين هذين الاسنادين لانه مسلم بالنظر
الى حاصل المعنى لا بالنظر الى اعتبار الفاعلية والمفعولية المختلف باختلاف الاسناد
والمدعى انما هو الاختلاف بالاعتبار وانما اعتبرت المطابقة في الحق من جانب
الواقع من حيث انه انما يقال اولا على الامر المحقق في الخارج ثم يقال ثانيا على الحكم
بواسطة المطابقة فكان الانسب ان يكون الفاعل هو المنظور اليه اولا واما
اعتبارها اي الفاعلية من جانب الحكم في الصدق فمن حيث ان مظهره الذي هو الخبر
قد شاع استعماله فيه وفسر صدقه بمطابقته تعتبر في الباطل من جانب الواقع
وفي الكذب من جانب الحكم **فمعنى صدق الحكم** اي كون الحكم صدقا اذ الحكم يوصف
بكونه صدقا وحقا وباطلا وكذبا فبالمطابقة يوصف بالاولين وبعدمها يوصف
بالاخرين فمعنى كون الحكم صدقا **مطابقته الواقع** فالحكم فاعلها والواقع مفعولها
ومعنى حقيته اي حقية الحكم **مطابقة الواقع اياه** فالواقع الفاعل والحكم المفعول

للواقع ويفرق بين الباطل والكذب بان عدم المطابقة صح

وبنى ذلك ما سبق في الفرق الاعتباري فلهذا فرع بالفاء مقول القول حقايق
الاشيا اي ماهيات الموجودات ثابتة في نفس الامر محققة الوجود في الخارج
حقيقة الشيء وماهيته ما به ذلك الشيء هو هو اي ما به يكون الشيء ذلك الشيء
فالمنفصلان كلاهما للشيء ولذا قيل لو اقتصر على احدهما فقيل ما به الشيء هو كان
اخصر وقيل احدهما للماهية والاخر للشيء والوجه هو الاول او هو معنى قولهم لكل شيء
حقيقة هو بها هو والمعنى حقيقة الشيء ما به تقومه فهي مجموع مقوماته ان كان
مركبا والعبارة الاولى اولى لشمولها البسايط فمقومات الشيء التي هي حقيقته
كالحيوان الناطق فانهما جميع المقومات للانسان اي جميع ذاتياته وبهما يكون
حده التام الشارح لحقيقته وبهما تكون الحقيقة الانسانية هي الحقيقة الانسانية
واعلم ان ذلك انما هو على سبيل التمثيل والفرض والا فالتفريق بين الاجناس
والاعراض العامة وبين الفصول والخواص في نفس الامر من الامور الغامضة
ومن ثم صرح ارسطو وابو علي بصعوبة التحديد وحقق الاشراقيون انه لا يدرك
الحقيقة الا الكشف فالمعروض ان ما به الانسان انسان هو الحيوان الناطق بخلاف
مثل الضاحك والكاتب للانسان من الامور الخارجة عن حقيقته العارضة له
وان كانت من خواصه اللازمة مما يمكن تصور الانسان بالكنه بدونه اي بدون
تصور ذلك المعبر عنه بما فانه اي ما يمكن تصور الانسان بدون تصوره من الامور
العوارض للحقيقة الانسانية الخارجة عنها فلا مدخل لها فيها والامور الداخلة لا يمكن
التصور بدونها وقد اعترض على تعريف الحقيقة بصدقه على العلة الفاعلية اذ بها
يكون الشيء والجواب ان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا لا ما به الشيء هو هو
فان الحقيقة تعقل مع قطع النظر عن الوجود وقد يفرق في تحرير الفرق بين الحقيقة
والهوية والماهية ان ما به الشيء هو هو المجعول تعريفا لحقيقة الشيء سابقا
هو باعتبار تحققه في الخارج في ضمن الاشخاص اذ لا وجود في الحقيقة في الخارج
الا بالتعين والتشخص حقيقة فتعرف به الحقيقة من هذه الحيثية ثم الظاهر ان

هذا

ان هذا التحقيق هو معنى كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج والتحقيق انه لا وجود
للكلي مطلقا منطقيا كان او عقليا او طبيعيا الا في الذهن وان المقومات الموجودة
في الخارج في ضمن الاشخاص امثال متشابهة اذ لا يعقل كون الحيوان المتعين بالشخص
كليا للقطع بامتناع قبول المتعين بشخصه للشركة وانما العقل يوجد تلك الامثال
بواسطة تشابهها التام وهي في نفس الامر كثيرة وما به الشيء هو هو باعتبار تشخصه
هوية والفرق ان الحقيقة تطلق بالنظر الى الوجود في الخارج لا بالنظر الى المشخصات
وان كان لا بد منها في التحقق بخلاف اطلاق الهوية المنظور فيه الى نفس المشخصات
وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد بها الوجود الخارجي وما به الشيء هو هو مع قطع
النظر عن ذلك التحقق والتشخص ماهية يقال ماهية الشيء ما به يجاب عن السؤال
بما هو كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو والحاصل ان ما به الشيء هو هو اذا
اعتبر لا بالنظر الى الشيء يسمى ماهية واذا اعتبر مع التحقق يسمى حقيقة واذا اعتبر مع
التشخص يسمى هوية فالماهية على هذا اعم منهما مطلقا ثم ان كان المراد من الشيء
في التعريف الموجود فلا تصدق الماهية على الامور الاعتبارية الا اذا حمل
الموجود على ما يعم الذهني فتنقسم الماهية اذًا الى الحقيقية والاعتبارية فالحقيقية
مستغنية في ثبوتها عن التعقل والاعتبار بخلاف الاعتبارية التي لا ثبوت لها
وراء اعتبار المعتبر وتعقله والشيء عندنا اهل السنة والجماعة هو الموجود الخارجي
لتصريحهم بنفي الوجود الذهني وقيل الموجود مطلقا وهو التحقيق اذ لا بد من ثبوت
الكليات والمفاهيم ونحو ذلك مما لا وجود له في الخارج بدليل اثبات احكامها
بالاتفاق واثبات حكم لما لا ثبوت له محال فتعين ثبوتها في الذهن وهو المراد
من الوجود الذهني الذي هو بمنزلة الظل للوجود الخارجي ويسمى هذا خا
خارجيا وعينيا واصيلا وذاك ذهنيا وظليا وغير اصيل واثبات الصور
الذهنية مما تكاد تقضي به بديهة العقل وزعموا ان انكار الوجود الذهني
بمنزلة انكار الضروريات واشار بقوله عندنا الى خلاف المعتزلة بقولهم

ان المعدوم الممكن شئ وليس الخلاف ههنا في مجرد الاطلاق اذ في التنزيل انما امرنا
لشئٍ اذا اردناه ان نقول له كن ويقال في اجتماع النقيضين مثلاً هذا شئ ممتنع
وانما النزاع في ان المعدوم الممكن هل هو شئ اي ثابت متقرر في الخارج حال كونه منفكا
عن الوجود العيني ام لا فنفاه الاشاعرة والماتريدية والحكما واثبته جمهور المعتزلة
وقد وقع اختلاف ايضا في اطلاق الشئ من حيث اللغة فعندنا هو حقيقة في الموجود
مجاز في المعدوم وعند المعتزلة حقيقة في المعلوم موجودا كان او معدوما فههنا خلا
خلافيان الاول في شيئية المعدوم الممكن على الوجه المتقدم بيانه وهو بحث كلامي
والثانية في الاطلاق والاستعمال وهو بحث لغوي والثبوت والتحقق والوجود والكون
معناها واحد لانها الفاظ مترادفة فالثابت والمتحقق والموجود والكاين والشئ
كذلك معناها بديهي التصور يحصل باول توجه الفكر فهو مستغن في حصوله عن الاكتساب
بحدٍ او رسم وان كان بعضها اظهر في الدلالة على المعنى من بعض ثم البداهة على ارادة
الثبوت بالنسبة الى الخارج ظاهرة وعلى ارادة ما هو شامل للذهني موضع نظر وكون
هذه الالفاظ مترادفة غير مانع من استعمال بعضها في معنى اخر تجوزا او بالاشتراك
اللفظي كلفظ العين يرادف لفظ الذهب وهو مشترك لفظي فاذا قلنا مثلا العمى متحقق
او ثابت صح الحكم مع ان العمى عدمي فان قيل اعتراضا على قوله حقايق الاشيا ثابتة بالنظر
الى حاصل المعنى حيث كان التحقق والثبوت واحدا فالحكم بثبوت حقايق الاشيا بجعل
حقايق موضوعا وثابتة محمولا يكون لغوا غير مفيد اذ هو من حمل الشئ على نفسه ويشترط
لصحة الحمل التغاير ولا تغاير ههنا فهو بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة اذ مفهوم الموضوع
هو بعينه مفهوم المحمول في كل من التركيبين واذا انتفى التغاير المشترط لصحة الحمل انتفت
واذا انتفت صحة الحمل كان التركيب لغوا ولا يرد كون الغير الارض فانه اتباع اللفظ
بمرادفه الاجل تفسيره له بدون حمله عليه لانه من باب التصور والحمل من التصديق قلنا
في الجواب عن ذلك المراد من لفظ حقايق الاشيا ان ما نعتقده حقايق الاشيا
وما نسميه من ذلك بالاسما الجنسية من الانسان والفرس والسما والارض

لامدلول

11 لامدلول الحقايق المطابقي الذي هو الامور الموجودة او الثابتة على تقرر اتفاقا محل
فالقضية في قوة قولك المسميات بهذه الاسما امور موجودة في نفس الامر كما هو
عندنا وفي اعتقادنا او الامور التي نعتقد ثبوتها ثابتة واعتقادنا في ذلك مطابق
للواقع واذا كان كذلك فقد حصل التغاير بين الجزئين لان المراد بالموضوع
اذا غير المراد بالمحمول لان الحقايق ههنا انما استعملت بالنظر الى الاعتقاد المذكور
او التسمية وذلك هو معناها المراد منها ههنا فصح ان يحمل عليها مدلولها الاصلي
وهذا كما يقال واجب الوجود موجود فانه اذا اخذ لفظ واجب الوجود من حيث الاعتقاد
او التسمية لا من حيث مدلوله المطابقي الذي هو الموجود من ذاته المستمر الوجود
ازلا وابدا ساغ الحكم بانه موجود وهذا اي قولنا واجب الوجود موجود كلام
مفيد لا ريب في افادته وفي صحة هذا الحمل بل ربما يحتاج هذا الكلام الى البيان
اي بيان ثبوته وتقريره بدليله لانه نظري وكيف لا وهو اصل جميع المطالب
الكلامية ومبنى التوحيد ولو اخذ لفظ الواجب بمدلوله الاصلي لما صح الحمل ولما
افاد شيئا فضلا عن احتياجه الى البيان لانه اذا بمنزلة قولك الموجود موجود بل
دون ذلك لمن اعتبر ويحتمل ان يكون المراد بهذا الاشارة الى قضيتي حقايق الاشيا ثابتة وواجب الوجود موجود
حقايق الاشيا ثابتة ليس مثل قولك الثابت ثابت اذا اخذ كل من جزئيه بمفهومه المطابقي
لظهور كونه والحالة ما ذكر لغوا والا فلو اخذ لفظ الثابت الاول باعتبار معنى
اخر كما تقدم بيانه لم يكن لغوا ولا مثل قوله اي ابي النجم الشاعر انا ابو النجم اي
انا المشهور بهذا العلم بين البلغا والشعرا او انا انا كما يقال لمن اتى بما يعجز عنه
غيره انت انت على سبيل المدح وشعري شعري على ما ثبت في النفوس من
جزالته وبلاغته وانسجامه لم يختل منه النظام ولم يغيره عن سنن البراعة صروف
الليالي والايام الى غير ذلك من المعنى اللايق بهذا المقام فنفي المماثلة بالنسبة
الى الثابت ثابت ظاهر التوجيه اذ هو غير مفيد واما بالنسبة الى قول ابي النجم
فمن حيث انه وان افاد في الجملة الا ان فايدته ليست من المقاصد الاصلية

صح
فقولنا
يحقق
الى لا
اولى
بالاول
والتوجيه

ولا من المطالب العلمية ولا من المسائل الخلافية بل هي نكتة ادبية ولطيفة بيانية
ولهذا قال **على ما لا يخفى** وفهم بعضهم ان معنى قوله ربما يحتاج الى البيان قد ان يحتاج
وبلا تقويلاً على اصل معنى ربما والمراد انه لا يحتاج قولنا حقايق الاشياء ثابتة الى
بيان مدلوله وبيان كونه مفيداً لكونه بين الفايدة الا بالنسبة الى بعض الاذهان
القاصرة وان قوله مفيد بنظر الى قولك الثابت ثابت لانه غير مفيد وقوله ربما يحتاج
الى البيان بنظر الى قوله وشعري شعري لانه يحتاج الى بيان الفايدة فحقايق الاشياء
ثابتة مفيد لا يحتاج الى بيان كونه مفيداً والثابت ثابت غير مفيد وشعري شعري
يحتاج الى بيان فايدته ولا يخفى ظهور الفايدة في قوله وشعري شعري وان قوله ربما
يحتاج الى البيان تأكيد لكونه مفيداً يعني ان فايدته نظرية يحتاج الى بيان صدقها
بالدليل فضلاً عن كونه مفيداً في الجملة فانه يكون لغوا وهذا اسر بالمقام مع احتمال
كون ما ذكر مراداً **وتحقيق ذلك** المعنى الذي حصل به الجواب عن الاعتراض المذكور
ان الشيء الموجود باحد الوجودين **قد يكون له اعتبارات مختلفة** واختلافها بحسب
اعتبار المعتبر وتعلقه واذا كان كذلك **يكون الحكم عليه** اي على ذلك الشيء اذا اخذ
باعتبار مخصوص **بشيء** آخر **مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات** المختلفة المتعلقة
به وهو ذلك الاعتبار المخصوص الذي اخذ به ذلك الشيء **دون البعض** من تلك
الاعتبارات المذكورة فيكون الحكم على الشيء بشيء مفيداً بالنظر الى اعتبار من
اعتباراته غير مفيد بالنظر الى اعتبار اخر منها وتمام بيان ذلك وتحقيقه بالمثال
كالانسان الذي هو الحيوان الناطق **اذا اخذ من حيث انه جسم** اي باعتبار
جزء مفهومه اذ الجسم جزء الحيوان الذي هو جزء الانسان فاذا اخذ من حيث كونه
جسماً فقط مع قطع النظر عن كونه حيواناً او باعتبار انه جسم **ما** من الاجسام
مع قطع النظر عن كونه جزءاً منه **كان الحكم عليه بالحيوانية** اي بكونه حيواناً **مفيداً** لتحقق
شرط الصحة الذي هو التغاير بين الجزئين اذ الجسم غير الحيوان لكونه اعم منه فيوجد [عين]
بدونه وكذا لو اخذ من حيث انه جزؤه اذ الجزء غير الكل وبالعكس وانتفا التغاير

بينها

بينهما انما هو باصطلاح خاص وبيانه انشاء الله تعالى وكذا اذا اخذ باعتبار
كونه حيواناً كان الحكم عليه بالناطقية مفيداً **واذا اخذ** الانسان **من حيث
انه حيوان ناطق** وهو تمام مفهومه **كان ذلك** الحكم عليه بالحيوانية او بالناطقية
لغوا غير مفيد لان المحمول اذا ماخوذ في الموضوع فهو مستفاد منه فانه يفيد
حمله عليه وهو تحصيل الحاصل وكذلك الموصوف قد يوخذ مع قطع النظر عن صفته فيصح
حملها عليه الى غير ذلك من الاعتبارات والضابط ان جهة الاعتبار هي مبنى صحة
الحمل وفادته في القضايا فاذا اخذ الموضوع على وجه مسوغ لذلك الاخذ سواء
كان داخلاً في مفهومه او لا صح حمل معنى اخر غير ذلك المعنى عليه ولا يصح حمل ذلك
المعنى الذي اخذ باعتباره عليه ولا حمل بعضه لعدم الفايدة بخلاف ما اذا اخذ
الموضوع باعتبار بعض المعنى حيث يصح حمل كله عليه لحصول الفايدة فليتامل هذا
وذهب بعضهم الى ان لفظ الاشياء في قوله حقايق الاشياء اذا حمل على المعنى
المجازي الشامل للمعدوم لم يتوجه السؤال اصلا وفيه نظر اذ لو طرح لفظ
الاشياء فضلاً عن حمله على المجاز لكان السؤال متوجها لان محل الاشكال حمل
الثبوت على ما مدلوله الثبوت وهو الحقايق فان قيل معنى حقايق الاشياء
الحقايق التي هي الاشياء فيتوجه الكلام اذا قلنا وعلى التنزل فالسؤال
متوجه بالنظر الى الاطلاق الحقيقي والحمل على المعنى المجازي جوابه ويحتاج الى بيان
الصارف ولما كان ثبوت الحقايق هو الاصل في الاستدلال على اول المقاصد
الكلامية ولا يمكن الاستدلال بها والنظر فيها بدون العلم الثابت بها نبه
على ذلك بقوله **والعلم بها** اي بالحقايق المذكورة **من تصوراتها** بالكنه او بدونه
اذ المحتاج اليه المقصود الذي يسوغ معه الحكم المطلوب ههنا **و** من **التصديق
بها** اي بوجودها **و** من التصديق **باحوالها** من الجوهرية والعرضية والتحيز
والتغير مما له مدخل في الاستدلال على حدوثها الذي هو مبنى الاستدلال على المطلوب
وقدم التصديق بوجودها على التصديق باحوالها لانه مبناه ثم وجود الحقايق

باعتبار معنى ما من المعاني
المتعلقة بذلك الموضوع
صح

من جملة احوالها عند من يجعله من عوارض الماهية لاعينها متحقق بالكسر اى ثابت
ونكتة العدول التفنن او التناسب اذ المناسب ان تقول حقايق الاشيا ثابتة
دون تتحققه وان تقول والعلم بها متحقق وانما جمع التصور وافرد التصديق لان التصور
يختلف وجوهه فبعضها بالكنه وبعضها بدونه ومابدون الكنه يختلف ايضا بخلاف التصديق
اذ متعلقه ههنا وجودها العينى وهو واحد وايضا فالتصور متعدد بنفسه والتصديق
بالحرف فناسب ان يخفف بالافراد واللام فى العلم لاستغراق الافراد النوعية من
من التصور والتصديق اى والعلم بها بنوعيه ثابت وقيل المراد من قوله والعلم بها
العلم بثبوتها اى بوجودها الخارجى وهو معنى التصديق بها على ماسبق بيانه من باب
حذف المضاف للقطع بانه لاعلم لمخلوق بجميع الحقايق وهذا التعليل لتقدير الثبوت
بيانه ان الحمل على الظاهر متعذر من حيث ان الجمع المضاف ظاهره الاستغراق والعلم
بجميع الحقايق لاتفى به القوى البشرية قطعاً فاحتيج الى الحمل على غير الظاهر بتقدير مايناسب
المقام وهو الثبوت اذ الاستدلال على المطلوب يتوقف على ثبوت الحقايق فى نفسها
وعلى ثبوت العلم بذلك الثبوت وهو الغرض المنبه عليه كما سبقت الاشارة اليه واذا
كان مبنى الايراد كون الحقايق التى هى مرجع الضمير فى قوله بها للاستغراق بحسب الظاهر
فطريق دفعه قوله والجواب ان المراد من قولنا حقايق الاشيا ثابتة الجنس لا الاستغراق
فتصديق ببعض الحقايق فلايحتاج الى تقدير الثبوت على ان العلم بثبوت جميع الحقايق
متعذر ايضا فلايندفع الاشكال بتقدير الثبوت الا بالحمل على الجنس ايضا وحيث تغير
ذلك فى الوجهين فرعاية الظاهر بعدم تقديره اولى ولايقال بتغير تقديره للتنبيه
على الغرض المذكور لانا نقول قد تقرر ان المراد تعلق العلم بها بنوعيه من التصور
والتصديق ولامعنى للتصديق بها الا التصديق بثبوتها وذلك واف بالمقصود
فلا حاجة الى التقدير وصحح بعضهم كون المراد الاستغراق على معنى تعلق العلم بجميع الحقايق
على الاجمال ميلا الى ان المتعذر انما هو العلم بجميعها على التفصيل وفيه ما لايخفى ثم
المراد جنس مايشاهد منها لانه اقوى فى الاستدلال ردا على القايلين من طوايف

الملاحدة

الملاحدة والمبطلين بانه لاثبوت لشئ من الحقايق مطلقا فى الوجود الخارجى وهو طوايف
السوفسطائية ولاعلم بثبوت حقيقة شئ ولا علم بعدم ثبوتها وهذه مقالة اللاادرية
منهم على ماسيذكر والمعنى ان المراد انما هو الجنس لان المقام للرد على نفاة الحقايق
والعلم بها والعلم بالبعض كاف فى ذلك فلا داعى الى الاستغراق خلافا للسوفسطائية
الذين هم كالانعام بل هم اضل اذ الظاهر من احوال البهايم ادراك ثبوت كثير
من الحسيات وهم اصناف فان منهم من ينكر حقايق الاشياء مطلقا خارجية
كانت او ذهنية جوهرية كانت او عرضية ويزعم انها اى الحقايق اوهام اى امور
متوهمة وخيالات اى تخيلات باطلة لاتقرر لها ولاثبوت وهم يثبتون علمهم بذلك
ام لا موضع نظر وهم العنادية سموا بذلك لعنادهم بانكار الضروريات وجحد الصفات
ومنهم اى السوفسطائية من ينكر ثبوتها اى الحقايق فى الخارج ويزعم انها فى الثبوت
تابعة للاعتقاد بخلاف العنادية لانهم ينفونها بالنسبة الى الخارج والى الاعتقاد
وهو لاينفونها بالنسبة الى الخارج كالعنادية ويثبتونها بالنسبة الى الاعتقاد
حتى انهم يقولون ان اعتقدنا الشئ المتصور كاينا ماكان جوهرا فجوهر
او اعتقدناه عرضا فعرض هو او قديما فقديم او حادثا فحادث او ثابتا فثابت
او منفيا فمنفى فالمؤثر فى كون الشئ جوهرا او عرضا او قديما او حادثا انما هو
الاعتقاد وعلى هذا فينقلب الجوهر عرضا والقديم حادثا والموجود معدوما
وبالعكس ولاتضاد بين الاشياء ولاتناقض الا بالاعتقاد فيكون الشئ
موجودا معدوما فى وقت واحد بالنسبة الى اعتقادين من واحد او اثنين
وهم العندية ووجه التسمية استناد الاشياء الى العند عندهم ومنهم من
ينكر العلم بثبوت الشئ ولاثبوته فينكر ثبوت الشئ بالنسبة الى الخارج وفاقا
للعنادية والعندية وينكر ثبوته بالنسبة الى الاعتقاد خلافاً للعندية وينكر
ثبوت العلم بشئ مطلقا نفياً كان او اثباتاً خلافاً للطايفتين اذ ظاهر قول
العنادية ثبوت العلم بنفى الحقايق مطلقا وظاهر قول العندية ثبوته بان الحقايق

تابعة للاعتقاد هذا ما فهمه بعضهم والوجه ان هؤلاء يثبتون الحقايق ولا ينفونها لانهم
ينفون العلم بثبوت شيء او بانتفايه ويتوقفون فلا يثبتون ولا ينفون فلا
علم لهم ولا اعتقاد ولهذا كان الزعم ههنا في قوله ويزعم بمعنى القول اي ويقول
انه شاك وشاك في انه شاك وهلم جرا الى ما لا نهاية له فلا ينتهي الى الجزم بشيء
ولا الى ترجيح اصلا ولا يثبت علما بشك ولا شكا في علم ولا شكا في شك ابدا وهم
اللاادرية المنكرون للعلم والدراية مطلقا المنسوبون الى لا ادري لنا في الاستدلال
على ثبوت الحقايق تحقيقا اي اثباتا للمطلوب بالنظر الى[1] الزام الخصم وان كان فيه
[1] الواقع لا بالنظر الى صح
الزامه والفرق بين الدليل التحقيقي والالزامي اذ المستدل قد يبني دليله على مقدمة
يلتزم الخصم صدقها فيتم عليه الالزام وان لم تكن صادقة ويكون هذا الدليل الزاميا
بخلاف التحقيقي الذي لا بد فيه من بيان صدق مقدماته اذ المنظور اليه فيه تمامه بل
بالنسبة الى الواقع فالدليل التحقيقي لنا ههنا انا نجزم ونتيقن بالضرورة
الحاصلة لنا ثبوت بعض الاشيا التي هي الحقايق بالعيان اي بالابصار بالعين
كما في المبصرات من المحسوسات وبعضها نجزم بثبوته بالبيان اي بالدليل المبين ثبوته
كما في الاستدلال على وجود الجوهر بمعاينة العرض القايم به اذا قلنا ان متعلق الابصار
انما هو العرض وكالاستدلال بوجود الحادث على وجود محدثه وبوجود اللفظ المسموع
على وجود اللافظ الذي لم يره الى غير ذلك مما لا يحصى ضرورة ونظرا ولنا ايضا
الزاما في الاستدلال على المخالف المثبت لنفي حقايق الاشيا انه ان لم يتحقق نفي
الاشيا المتنازع فيها فقد ثبتت ضرورة انه لا واسطة بين النفي والثبوت ولا يقال
عدم الواسطة ممنوع اذ يجوز ان لا يحكم على الاشيا بنفي ولا اثبات كما فعل اللاادرية
لانا نقول المراد ههنا ان الاشيا اما ان تكون ثابتة في نفس الامر ومنفية ولا
واسطة بينهما كما هو ظاهر وما ذكر من الواسطة فانما هو بالنظر الى الناظر فيها وان
تحقق نفيها كما هو مدعى الخصم والحال ان النفي حقيقة من جملة الحقايق المنفية
بالكلية على رأيه لكونه اي النفي نوعا من الحكم لانه يتنوع الى الايجاب والسلب والحال
ان

ان الحكم نوع من الحقايق وما كان قسما من شيء هو قسيمه من اخر كان قسما من
ذلك الشيء الآخر فيكون النفي من الحقايق وقد ثبت فثبت شيء من الحقايق في
الجملة فلم يصح نفيها على الاطلاق ان ثبوت بعضها مناقض لنفيها بتمامها وهذا دليل
الزامي لان مبناه تسليم صحة النفي وثبوته ولا يخفى انه اي هذا الالزام انما يتم على العنادية
من السوفسطائية اذ ظاهر قولهم ثبوت نفي الحقايق بخلاف العندية القايلين بان
الثبوت والنفي تابعان للاعتقاد وان مذهب كل طايفة حق بالقياس اليهم وبالنسبة
الى خصوصهم لا بالقياس الى ما في نفس الامر فلا يتم الزامهم بثبوت الشيء بالنسبة
الى الواقع الا انه ربما يتم الزامهم باثباتهم الاعتقاد وهو ايضا من الحقايق لكن
قولهم بان الحقايق تابعة للاعتقاد ظاهر في اثباتهم نفيها بالنسبة الى الواقع فيتم
الزامهم كالعنادية ايضا واما اللاادرية فلا يتوجه عليهم الالزام بحال اذ من المحال
افحام من لم يلتزم ثبوت شيء ولا نفيه مطلقا وهم امثل طريقة من الطايفتين
العنادية والعندية لما في كلام كل منهما من التناقض بخلاف اللاادرية قالوا
اي السوفسطائية القادحون في الضروريات والنظريات باسرها الضروريات
وهي البديهيات وتسمى ايضا اوليات وهي القضايا التي يحكم بها العقل بمجرد
تصور طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين وان العشرة اكثر من الواحد وان
وان النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والجسم الواحد لا يكون في ان واحد
في مكانين والمشاهدات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة
وتسمى حسيات او الباطنة وتسمى وجدانيات فالحسيات كالحكم بان الشمس نيرة
والنار حارة والصوان جامد والماء سايل والوجدانيات منها ما نجده بنفوسنا
كشعورنا بذواتنا ووجودنا ومنها ما نجده بواسطة الالات الباطنة كالحكم بان لنا
جوعا وعطشا وشبعا وريا وخوفا وغضبا وحزنا وفرحا والفطريات وتسمى
قضايا قياساتها معها وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة اقدسية لازمة لتصور الطرفين
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين والمجربات وهي قضايا يحكم بها العقل

بواسطة التجربة كالحكم باسهال السقمونيا للصفراء لتكرر المشاهدة والمتواترات
وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة المخبرين بامر ممكن مستند الى المشاهدة
والحدسيات وهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة حدس قوي يحصل به اليقين بواسطة
القراين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يشاهد من اختلاف تشكلات
نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس ولا بد فيها من تكرار المشاهدة كما في المجربات
والفرق ان السبب في المجربات معلوم الوجود غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم
الوجود والماهية معا والحدس سرعة الانتقال من المبادي الى المطالب بدون الحركة فان
انتقال الذهن فيه انى بخلاف الفكر فان الانتقال فيه بالحركة وهي زمانية والوهميات
في المحسوسات وهي قضايا يوافق العقل الوهم على الحكم بها كالحكم بان كل جسم في جهة بخلاف
حكم الوهم في غيرها كحكمه بان كل موجود في جهة فانه كاذب قطعاً ومنهم من قدح في
ضرورية المجربات والحدسيات والمتواترات والنظريات فجعلها نظريات ومنهم
من جعلها بين الضروريات والنظريات ومنهم من منع كون المجربات والحدسيات
من اليقينيات والسوفسطائية قدحوا في الحسيات والاوليات التي هي اجلا الضروريات
فقالوا الضروريات على اعتقادكم المعلومات المستغنية في حصولها عن النظر **منها**
اي من جملة انواعها **حسيات** وتقدم بيانها **والحس** بانواعه **قد يغلط** اي يتحقق
غلطه فقد هنا ليست للتقليل لان الحس يغلط **كثيراً** والحس البصري غلطه **كالاحول**
الذي يقصد الحول تكلفا اذ الخلقي تمرن على الصواب في الرواية **يرى الواحد**
بالشخص **اثنين** والسبب في انحراف العصبتين او احديهما والكثير قد يرى واحدا
كما اذا كان على سطح الرحى خطوط ملونة خارجة عن مركزها الى محيطها رؤيت
تلك الالوان لونا واحدا ممتزجاً منها عند سرعة دورانها لان النفس لا تتمكن
في ذلك الزمان القليل من تميز بعضها من بعض عند وقوع الشعاع البصري
عليها فيراها لونا واحدا ومن غلط الحس البصري السليم حكمه على الظل بالسكون
وهو متحرك على الدوام اما الى الزيادة او النقصان **والصفراوي** الذي ساء مزاجه

بغلبة

بغلبة خلط الصفراء عليه **يجد الحلو** الملايم للمزاج السليم في مذاقه **مرا** فقد كذب الحس
الذوقي كالبصري فاذن يكون الحكم في الحسيات ضروريا قالوا ايضاً **ومنها** اي من
الضروريات **بديهيات** تحصل بالبديهة بمجرد التوجه من دون فكر **وقد يقع فيها**
اختلافات بين العقلا كما قال الاشعري يمتنع بالبديهة الفعل عن نايم او معدوم
وجوزه المعتزلة توكيدا وقال المعتزلة الصدق النافع حسن والكذب الضار قبيح
يحكم بذلك بديهة العقل وانكره الاشاعرة والحكما قالوا **وتعرض شبهة في البديهيات**
كما في امتناع صيرورة شيء بعينه شيا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه
شيء فقد صرحوا ببداهة هذا الحكم بعد تجريد الطرفين على ما ينبغي وبان الاستدلال
عليه انما لازدياد وضوحه لا لكونه نظريا وقد قدح في بداهته بعض العقلا للفرق البين
بينه وبين الحكم بان الواحد نصف الاثنين وهذه شبه يحتاج في حلها اي تلك الشبه
الى انظار دقيقة يختص ادراكها بالاذكيا كما يقال في حل هذه الشبهة لا فرق بين
الحكم بان الواحد نصف الاثنين والحكم بما ذكر من الامتناع من حيث البداهة
وانما هو من حيث تحرير طرفي الحكم على ما ينبغي في الاول وعدم التحرير على ما ينبغي في
الثاني وقد اشار الشارح فيما بعد الى شبهة عرضت في الحكم بان الكل اعظم من
جزئه اذ قد تكون يد انسان اعظم منه ولكن حل مثل هذه الشبهة غني عن النظر
الدقيق وايضا فالبديهيات تلتبس بالوهميات الكاذبة فتعرض الشبه فيها
لذلك اذ لا تفرق العامة بين الحكم بان الواحد اقل من العشرة والحكم بان بين
الجسمين المتباعدين خلاء وبانه لا بد من الخلاء وراء المحدد وبانه لا موجود الا في
حيز وجهة وبان الانسان الميت في الخلوة يخاف منه الى غير ذلك قالوا بعد
القدح في الضروريات **والنظريات** وهي القضايا التي لا بد في احكامها من النظر
فرع الضروريات لابتنائها عليها اذ النظر ترتيب امور معلومة للتوصل
الى مجهول فتلك الامور اما ضرورية وهو ظاهر او لا فيحتاج الى نظر اخر وينتقل
الكلام اليه الى انه ينتهي الى الضروريات واذا فسدت الضروريات **فسادها**

فسدها اي النظريات لان المبني على الفاسد فاسد ولهذا اي الذي ذكر من
اختلال النظريات لاختلال الضروريات التي هي اصولها كثر فيها اي في النظريات
اختلاف العقلاء من المليين والفلاسفة ثم الانسب نسبة هذا القدح الى اللاادرية
لتقيد مدعاهم من الشك والتوقف عن النفي والاثبات والحاصل انتفاء العلم بشيء
مطلقا لعدم الوثوق بضروري او نظري مطلقا قلنا في الجواب عن قولهم والحس
قد يغلط غلط الحس في البعض من الحسيات لاسباب جزئية عارضة لذلك البعض
كما في اختلال البصر بالحول والذوق بغلبة خلط الصفراء على المزاج وغير ذلك من
الاسباب سواء كان ذلك السبب في نفس الحاسة كما ذكر اولا كما في حكم الحس
السليم على القطر بالسكون فان غلط الحس في ذلك لسبب جزئي كاين لا في نفس
الحاسة لا ينافي الجزم من العقل بالبعض الاخر من الحسيات وهو الذي افاده
الحس السليم مع انتفاء الموانع مطلقا لانتفاء اسباب الغلط في الادراك
عنه ولا ينافي تجويز وجود سبب عام الغلط عام وان لم يعلم فلا جزم بانتفاء
اسباب الغلط لانا نقول هذا مردود بما نجزم به بديهة في كثير من الضروريات
وخصوصا الوجدانيات ولا يخفى ان بديهة العقل جازمة بانتفاء اسباب
غلط الحس في مثل قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والتحقيق ان الحاكم في الحسيات
انما هو العقل بمعونة الحس ومقتضى ما ذكر من الشبه ان العقل لا يجزم بالحكم في
في الحسيات بمجرد الحس وهو مسلم فانه انما يجزم اذا انضم الى الاحساس امور اخر
منها انتفاء اسباب الغلط عن الحس واذا لم توجد تلك الامور في بعض صور الاحساس
لم يكن من العقل جزم وليس مقتضى ما ذكر ان العقل لا يوثق بحكمه في الحسيات
وقلنا في الجواب عن قولهم وقد يقع فيها اي في البديهيات اختلافات الاختلاف
الواقع في الحكم البديهي لعدم الالف اي لكونه غير مألوف للقادح في بداهته
اذ المألوف اكثر حضورا في الذهن والنفس تستأنس به فيكون اجلى عندها
من غير المألوف فانكار البداهة لعدم الالف او الخفاء في التصور الذي لا بد منه

في ذلك

في ذلك الحكم اذ قد يكون تصور الطرفين او احدهما او النسبة الحكمية نظريا وادراك
وقوع النسبة او لا وقوعها بديهيا وقد يكون ذلك التصور بديهيا ولكنه يخفى لقصور
الذهن او لعدم الالف وغير ذلك فالاختلاف في البديهي لما ذكر لا ينافي البداهة
الثابتة في نفسها مطلقا او البداهة الثابتة لذلك البديهي الذي لم يؤلف او
خفي تصور ما لا بد منه فيه كما تقرر فاللام في البداهة على التوجيه الثاني بدل الاضافة
والتقدير لا ينافي بداهته وايضا فالقدح في بعض البديهيات لاسباب جزئية
لا ينافي ثبوت ما في البديهيات المنتفي عنها اسباب القدح وقلنا في الجواب عن قولهم
ولهذا كثر فيها اي في النظريات اختلاف العقلاء كثرة الاختلافات بين النظار لفساد
الانظار بسبب اختلالها صورة او مادة وما اشبه ذلك لا ينافي حقيقة بعض
النظريات الحاصلة بالانظار الصحيحة بل الاختلاف في الحكم النظري لا ينافي حقيقته
في نفسه لان المخالف فيه قد يكون غالطا في تعقله لسبب جزئي مقتض للغلط في تصوره
او غيره والحق في هذا المقام انه لا طريق الى المناظرة وتحقيق هذه المباحث
معهم لتعذر سلوكها فان المناظرة لافادة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون
بمعلوم اصلا وفي الاشتغال باثبات الضروريات التزام لمذهبهم من حيث
انها ليست ضروريات اذ الضروري ثابت مستغن عن الاثبات وايضا فقد
اطبق العقلاء على انه لا بد في المناظرة من اتفاق الخصمين على ثبوت موضوع يكون
مع ورد اختلافهما في ايجاب محمول لذلك الموضوع او سلبه عنه ومن اتفاقهما على امور
هي مرجع الدليل مسلمة كانت او ضرورية والا فلا فائدة في المناظرة فالمحققون على
منع المناظرة مع السوفسطائية عموما وخصوصا اللاادرية منهم لانهم لا يعترفون
بمعلوم ليكون محلا للنظر او جزءا من الدليل ليثبت به اي بذلك المعلوم في الجملة
مجهول فيصير معلوما ايضا على ما تقدم بيانه والعنادية وان كان ظاهر قولهم
اثبات نفي الاشياء كما ان ظاهر قول العندية اثبات الاعتقاد فذلك عند التحقيق
لا ينفع في مناظرتهم على ما لا يخفى بل الطريق الى افحامهم قسرا تعذيبهم بالنار

اولا لنجأ الى الاذعان ليعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة
وهو من العقليات وفيه ابطال مذهبهم او يحترقوا باصرارهم على الانكار فلا يرتفع
عنهم العذاب وفيه تطهير الارض من رجس ضلالهم وفضايح اضلالهم قيل
ليس في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع
غلطه وسوفسطا اسم يوناني مركب منسوب اليه وهو اسم موضوع للحكمة المموهة
والعلم المزخرف المزين ظاهره وهو باطل لان سوفا معناه العلم والحكمة
وهما ههنا بمعنى واحد واسطا معناه المزخرف والغلط وهما ايضا بمعنى فسوفسطا
معناه علم ومنه اي هذا الاسم اليوناني المركب اشتقت السفسطة التي هي العلوم
الحكمية من فيلاسوفا مضافا ومضافا اليه وتقدم معنى سوفا وفيلا باليونانية معناه
محب اي محب الحكمة ووجه الشبه كون كل من سوفسطا وفيلاسوفا مبدا للاشتقاق
ولما كان العلم الحادث محتاجا في الحصول الى السبب الذي يعيده وهو مختلف اشار
الى ذلك بقوله واسباب العلم وله اطلاقات المنطقي المنقسم الى التصور والتصديق
والفقهي وهو المقابل للظن والظاهر انه التصديق جازما كان او غير جازم
وسواء كان عن دليله المخصوص او لا ليدخل الاعتقاد والاصول وهو المراد ههنا
ويطلق العلم ايضا على الصناعة المرتبة كعلم الفقه والاصول والنحو ونحوه فالعلم
بالاطلاق الثالث هو المعرف ههنا وهو صفة اي امر قايم بغيره نفسانية يتجلى
بها اي بتلك الصفة المذكور بالفعل او بالقوة لمن قامت تلك الصفة به وهو
المتصف بها ومحلها وموصوفها ويتجلى اي يتضح ويظهر وينكشف ما يذكر في الجملة يعني
ما من شانه ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان ذلك الذي يمكن التعبير
عنه او معدوما ممكنا كان او ممتنعا ذهنيا كان او خارجيا مذكورا باللسان او
مسكوتا عنه كليا كان او جزئيا فيشمل هذا التعريف ادراك الحواس
اي الادراك بالحواس اذ التحقيق انها الة للادراك والمدرك انما هو العقل
بمعونتها والفلاسفة قايلون بانها مدركة اذ لو لم تكن مدركة لثبتت العقول

للبهايم

ه وهي المغالطة والتلبيس والكلام الذي يوهم ظاهره انه حق ويظهر بطلانه بالتأمل
كما اشتقت الفلسفة
ه التي ح

للبهايم لانها تدرك المحسوسات وقد يجاب بانه يجوز ان يكون لها نفوس مدركة
وان الحواس فيها مدركة ضرورة انها لا عقول لها ثم كون ادراك الحواس علما
انما هو مذهب الاشعري قالوا وهو مناف للاطلاق اللغوي والعرفي والا فالبهايم
من ذوي العلم ويشمل ادراك العقل بنوعيه من التصورات التي لا حكم معها
يقينية كانت او ظنية والتصديقات التي هي التصورات مع الاحكام او الاحكام
وحدها على المذهبين اليقينية المطابقة للواقع مع الجزم بانها لا تكون الا كذلك
جزما لا يزول بتشكيك ولا غيره وغير اليقينية وهي التي بدون الجزم كالظنون
او مع الجزم الذي يمكن زواله بالتشكيك كالاعتقادات ووجه الشمول ان الصفة
المذكورة هي الادراك وقد جعل متعلقها الذي يتجلى بها ما يمكن ان يعبر عنه فيصدق
بجميع ما ذكر وهذا محله ما اذا اريد بالتجلي مطلق الانكشاف اما اذا اريد به الانكشاف
التام فلا يشمل الظن والاعتقاد على ما يأتي تحقيقه وهذا التعريف بخلاف قولهم
يعني الاصوليين في تعريف العلم صفة توجب لموصوفها بخلق الله تعالى فالمراد
الايجاب العادي تميزا فخرج بذلك ما عدا الادراكات تميزا المحل لها عن غيرها
فان الشجاع ممتاز عن الجبان بشجاعته وهي صفة نفسانية والاسود ممتاز
عن الابيض لسواده وهي صفة جسمية الا انها لا توجب ان يكون محلها مميزا
بخلاف الادراك فانه يوجب ان يكون محله ممتازا عن غيره ضرورة ان
المدرك ممتاز عن غير المدرك كما في الصفات المذكورة ولو يوجب مع ذلك
لمحله ان يكون مميزا لمدركاته عن غيرها وملاحظا لها لا يحتمل ذلك التميز او يوجب
ايجابا لا يحتمل ذلك الايجاب النقيض والتحقيق لا يحتمل متعلق ذلك التميز النقيض
اي الوصف المناقض للوصف الذي تعلق به التمييز وخرج بذلك الظن والشك
والوهم فان متعلقاتها تحتمل النقايض قطعا وكذا الاعتقاد التقليدي لزواله
بتشكيك المشكك وكذا الجهل المركب لزواله بالتوفيق للصواب واعترض على هذا
الحد بانه غير جامع لخروج العلوم المستندة الى العادة كالعلم بان الجبل الذي رايناه

فيما مضى حجرا هو الآن كذلك ولم ينقلب ذهبا ولا يخفى احتمال تعلق هذا التمييز النقيض
لان انقلابه ذهبا ممكن في نفسه والجواب ان معنى عدم احتمال النقيض ههنا هو
عدم تجويز المدرك اياه لان جزمه المستند الى موجبه العادي مثلا مناف لتجويزه
النقيض وكون العاديات تحتمل النقيض بمعنى كونه ممكنا في نفسه فلو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال لا ينافي عدم احتمال النقيض بالمعنى المذكور ثم هذا الحد يخالف الحد
الذي قبله فانه اي هذا الحد وان كان شاملا لادراك الحواس الجزئيات
العينية فان الحواس لا تدرك الامور الكلية ووجه الشمول عموم المتعلق المسكوت
عنه المصدر في الحد وهو الامر المدرك الصادق ويدرك الحس وغيره فيكون
شاملا له بناء على عدم التقييد اي تقييد هذا الحد بالمعاني كما فعله من لم ير الادراك
الحسي علما فقال صفة توجب تمييزا بين المعاني لا تحتمل النقيض فقيد بقوله بين
المعاني واراد بها ما ليس من الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهرة لاخراج
ادراكات هذه الحواس فانها لا توجب تمييزا بين المعاني وانما توجب تمييزا
في الامور العينية الحسية فاذا ترك التقييد بذلك كان الحد شاملا لها و شاملا
ايضا للتصورات المطابقة وغير المطابقة بناء على انها اي التصورات لا نقايض
لها فيكون قوله لا يحتمل النقيض متعلقا بالتصديقات خاصة لانها هي التي لها
النقايض على ما زعموا لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان لذاتيهما
ولا تمانع بين التصورات فان مفهوم الانسان واللاانسان لا يتمانعان
الا اذا اعتبر ثبوتهما لشيء فلا بد من ملاحظة الحكم في التناقض وهو غير ملاحظ
في التصورات فلا تناقض فيها وعلى هذا فالتصورات لا توصف بعدم المطابقة
اصلا لان تصور الشيء مطابق له وتصور الشيء بغير صورته محال اذ لا يكون
تصوره الا ما يطابقه واما اذا راينا شيئا من بعيد فتصورنا صورة انسان
فاذا هو فرس فتلك الصورة التي تصورناها هي مطابقة للانسان وكونها
غير مطابقة لذلك الشبح فانما هو من حيث حكمنا بان الصورة المتصورة

هي

هي صورة الشبح فالتصورات كلها مطابقة لما هي تصورات له وعدم المطابقة
انما هو من جهة الحكم فهو انما يعقل في التصديق وقوله على ما زعموا مشعر بان
فيما قالوا نظرا عنده وان التصورات ذات نقايض كالتصديقات فنقيض
الانسان اللاانسان وقد صرحوا بذلك حيث قالوا نقيضا المتساويين متساويان
وقالوا نقيض كل شيء رفعه سواء كان رفعه في نفسه كما في التصورات او رفعه
عن شيء آخر كما في التصديقات والحاصل ان الاختلاف في كون التصورات
لها نقايض ام لا يبتني على تفسير النقيضين فان فسر بما تقدم فلا نقايض لها
وان فسرا بالمتنافيين لذاتيهما بناء على ان التمانع انما يكون بين القضايا
والتنافي كما يكون بين القضايا يكون بين المفردات فيكون الانسان منافيا
للاانسان وعكسه فيكون لها نقايض والتحقيق ما سبق وان اطلاق
النقيضين على ما ذكر انما هو على سبيل المجاز لكنه اي قولهم صفة توجب تمييزا
لا يحتمل النقيض لا يشمل غير اليقينيات من التصديقات اذ التصديقات
الظنية والاعتقادية يحتمل النقيض فلا يشملها التعريف هذا ما تيسر تقريره
من المباحث المتعلقة بهذين التعريفين وتقرير الفرق بينهما المبني على ان
التجلي في الحد الاول يراد به مطلق الانكشاف المقتضي لدخول الظن والاعتقاد
في تعريف العلم وان المراد بالعلم المعنى الاعم ولكن ينبغي بل يتعين ان يحمل
التجلي في قولهم صفة يتجلى بها المذكور على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن
ونحوه فيخرج عن التعريف اذ التجلي والحال ما ذكر بمعنى التمييز الذي لا يحتمل النقيض
لان الانكشاف التام لا ريب فيه فينقطع معه الاحتمال وانما تعين الحمل على ذلك
لان العلم عندهم اي الاصوليين مقابل للظن والاعتقاد بالتضاد فيتعين
الاحتراز في الحد عنه وجعل التعريف شاملا له مناف لاصطلاحهم بخلاف الفقهاء
على ما تقدم بيانه وعلى هذا فالثابت بين التعريفين نسبة المساواة وان
اعتبر التجلي بمطلق الانكشاف فالاول اعم مطلقا لصدقه بالظن ثم المراد العلم

بالنسبة للخلق اي المخلوق من باب ارادة اسم المفعول بالمصدر كما في الضرب
والمضروب والخلق شامل للكل من الملك وهو عند جمهور المتكلمين جسم لطيف
نوراني له قوة التشكل والمراد الجنس والانس والجن وهم اجسام لطيفة نارية
لها القوة المذكورة بخلاف علم الخالق تعالى فانه اي فان علمه لذاته تعالى فهو
مقدس قديم حاصل له تعالى لا لسبب من الاسباب المذكورة ولا غيرها
ولا يوصف بكونه ضروريا ولا نظريا لانهما من صفات العلم الحادث المحتاج في
حصوله الى الاسباب وهي ثلاثة السبب الاول الحواس السليمة اذ غير السليمة
لا يوثق بمفادها على ما سبق والسبب الثاني الخبر الصادق بنوعيه على ما يأتي
تفصيله والسبب الثالث العقل ويأتي تفسيره وحصر الاسباب في هذه الثلاثة
بحكم الاستقراء الظني لتعذر الاستقراء التام ههنا ومن حاول الحصر اليقيني في
ذلك فقد ركب شططا ووجه الضبط المفيد للحصر المذكور في هذه الاسباب
الثلاثة ان السبب المفيد للعلم الحادث ان كان من خارج اي ان كان
امرا خارجا عمن قام به ذلك العلم منفصلا عنه او ان كان وجوده
من امر خارج عن العالم فالخبر الصادق لانه امر خارج عن مستفيد العلم
منه ووجوده من خارج منفصل عنه ايضا وهو المخبر فالخارج اما الخبر او من اخبر
والا اي وان لم يكن السبب من خارج بان كان له تعلق تام بالمدرك بحيث
يسمى داخلا فان كان ذلك الذي ليس من خارج آلة للادراك وهي غير
المدرك فالحواس لانها ليست من خارج وهي آلة غير مدركة بل آلة للادراك
وهذا على رأي المتكلمين واما على رأي الفلاسفة فهي مدركة وسبقت الاشارة
الى ذلك والا اي وان لم يكن ما ليس من خارج غير مدرك فالعقل لانه
المدرك واما كون العقل آلة او ليس بآلة فمبني على تفسير العقل ههنا فان كان
المراد به النفس الناطقة فليس بآلة وان اريد به القوة العاقلة فهو آلة
مدركة والظاهر ان مراده الثاني ولذلك قال فان كان آلة غير المدرك

نوقع

نوقع الترديد في الآلة ولو كان المراد الاول لاقتصر على قوله فان كان آلة فالحواس
والا فالعقل فان قيل اعتراضا على وجه الضبط المذكور اما ان يراد بالسبب المذكور
السبب المؤثر او السبب الظاهري او السبب المفضي في الجملة فان كان الاول فالتعدد
باطل اذ لا تكون هذه على هذا اسبابا لما ان السبب المؤثر في العلوم كلها والعالم
كله عند اهل الحق هو الله تعالى وان كان لا يطلق عليه تعالى ذلك لما ان الاسماء
توقيفية وانما كان هو المؤثر عز وجل لانها اي العلوم الحادثة انما توجد بخلقه تعالى
اياها وايجادها لها في محالها من غير تأثير للحاسة مطلقا في العلوم الحسية ولا تأثير للخبر
الصادق في العلوم الخبرية ولا تأثير للعقل في العلوم العقلية فلا تكون هذه اسبابا
لانها غير مؤثرة في ايجاد العلوم جزما وان كان الثاني وهو ان يراد السبب الظاهري
فالتعدد ايضا باطل لان كلا من الحواس والخبر الصادق ليس بسبب ظاهري والسبب
الظاهري للعلم كالنار التي هي سبب ظاهري للاحراق اذ المؤثر في الاحراق عند مسبب النار
انما هو الله تعالى لا النار الا انها سبب لذلك بحسب الظاهر هو العقل لا غيره
سواء كان ذلك الخبر حاسة او خبرا او غير ذلك اذ العقل لا بد منه جزما في الادراك
وهو الذي يظن تأثيره بحسب الظاهر في حصول العلم وان كان تارة بمعونة الحس
ومرة بمعونة الخبر وطورا بمعونة التجربة او الحدس وبدون ذلك كله في كثير من العلوم
فلهذا كان هو السبب الظاهري للعلم لا غيره وانما الحواس الظاهرة والحواس
الباطنة والاخبار الصادقة ضروريا كان العلم الحاصل بمعونتها او استدلاليا
آلات للعقل وطرق له يستعين بها في الادراكات المختلف من حيث متعلقاته
بحسب اختلاف الآلات والطرق وغير ذلك ويجوز رجوع الآلات الى الحواس
والطرق الى الاخبار فيكون من قبيل اللف والنشر وان كان الثالث
وهو ان يراد السبب المفضي في الجملة فالحصر في هذه الثلاثة باطل وذلك لان
السبب المفضي الى العلم في الجملة المفسر افضاؤه اليه بان يخلق الله تعالى العلم
بمتعلقه معه اي مع السبب المذكور ومعنى خلقه معه خلقه مصاحبا لخلق تعلق ذلك

السبب به وملابسته اياه لا على وجه التأثير بل بطريق جري العادة المستمرة بخلق
ذلك العلم في محله عند تعلق ذلك السبب المفضي بذلك فيشمل السبب الظاهري
المدرك كالعقل ويشمل الآلة للادراك كالحس باقسامه ويشمل الطريق
الى الادراك كالخبر المذكور وتمثيله للآلة بالحس وللطريق بالخبر يرجح احد التوجيهين
السابقين لقوله آلات وطرق ووجه الشمول كون كل مما ذكر جرت العادة بان
يخلق الله العلم معه عند تعلقه به وملابسته اياه وان اختلفت وجوه التعلق
والملابسة لا ينحصر اي السبب المفضي في الجملة في الاسباب الثلاثة التي هي الحواس
والخبر الصادق والعقل وقوله لا ينحصر خبر قوله والسبب المفضي بل ههنا في هذا
المقام الذي هو لذكر اسباب العلم المفضية اليه اشياء اخر يصلح ان يكون اسبابا
مفضية في الجملة بجري العادة بان يخلق الله تعالى العلم معها مثل الوجدان المفضي
الى العلم بالوجدانيات كعلم الانسان بجوعه وشبعه وفرحه وحزنه ولذته والمه
والحدس المفضي الى العلم بالحدسيات كالعلم بانه تعالى عالم بواسطة مشاهدة افعاله
المتقنة والعلم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس بالطريق المتقدم بيانه
والتجربة المفضية الى العلم بالتجربيات كالعلم بان الضرب مولم وحز الرقبة قاتل
والسقمونيا مسهل ونظر العقل المفضي الى العلم بالنظريات وليس المراد بذلك مطلق
نظره بالمعنى الاصلي بل المراد النظر الاصطلاحي بمعنى ترتيب المبادي وهي المعلومات
الحاصلة في الذهن التي يقع عليها الترتيب المذكور تصورية كانت او تصديقية
كالجنس والفصل القريبين في التصورات والمقدمات الحملية والشرطية او المركبة
منهما في التصديقات فعطف المقدمات على المبادي من عطف الخاص على العام
الا ان يراد بالمبادي المعلومات التصورية فقط ولا يخفى لا يتوجه ايراد نظر
العقل على الحصر المذكور والحال ان العقل من جملة الاسباب الثلاثة المذكورة
ولا بد له في افضائه الى العلم من النظر في النظريات كما انه لا بد له من الحدس في الحدسيات
الى غير ذلك لانا نقول جعلوه احد الاسباب مع قطع النظر عن النظر والنظر

مفض

مفض الى العلم كالخبر والحواس والعقل فيما سوى النظريات فيتوجه ايراده نظر العقل
في الجملة على الحصر المذكور واشار بقوله بمعنى ترتيب المبادي الى احد تفاسير النظر
وهو ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول وقيل الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد
بالفكر حركة النفس في المعاني المعلومة لها والحاصل انه اما الترتيب المذكور او الحركة ٤
المفضية اليه واذ قد تم تقرير الاعتراض قلنا في الجواب عنه هذا الذي قدرناه من حصر
الاسباب في هذه الامور الثلاثة دون ما ذكر من الوجدان والحدس والتجربة
ونظر العقل انما هو على عادة المشايخ المتقدمين والسلف الماضين في الاختصار و
الاقتصار ٣ الصحيحة التي لابد من اعتبارها عقلا وشرعا في الامور الدينية وما يتعلق
والاعراض بالكلية عن تدقيق الفلاسفة وتعمقهم في المباحث العقلية التي لا طائل
تحتها ولا تجدي في المطالب الشرعية والامور الدينية نفعا فانهم اي المشايخ
المشار اليهم لما وجدوا عند الاستقراء بعض الادراكات حاصلة بخلق الله تعالى
وايجاده عقيب استعمال الحواس الظاهرة في مدركاتها كصرف حاسة البصر الى
المرئيات وحاسة السمع الى المسموعات الى غير ذلك وقوله التي لا شك فيها
اي في كونها مفضية الى ذلك البعض من الادراكات او التي لا شك في ثبوتها
بخلاف الحواس الباطنة التي لم تثبت عند المشايخ وان ثبتت ففي ثبوتها خفاء واما
هذه الحواس فتتعقب الادراك سواء كانت هذه الحواس من ذوي العقول
وهم الملائكة والجن والانس او من غيرهم كالبهائم وجواب لما جعلوا الحواس
المذكورة بملاحظة كونها من ذوي العقول احد الاسباب المفضية الى العلم
ولا ينبغي ان يكون قوله سواء كانت من ذوي العقول او غيرهم اشارة الى كونها
سببا للعلم مطلقا اذ ادراكات غير العاقل لا يعد علما بل هو اشارة الى تحقق ثبوتها
وكونها مفضية الى الادراك من دون شك ولما كان معظم المعلومات الدينية
وهي المسائل الكلامية والفقهية ونحو ذلك من المعلومات الشرعية مستفادا
من الخبر الصادق بنوعيه على التفصيل الذي سنذكره جعلوه اي الخبر الصادق

٣ من حيث الالفاظ والمعاني
على المقاصد صح
الصحيحة ٤

سببا آخر للعلم ولما لم تثبت عندهم اى المشايخ المتقدمين الحواس الباطنة
الثابتة عند الفلاسفة والمحققين من المتأخرين ولكن ثبوتها ليس كثبوت
الحواس الظاهرة ولهذا اختلفوا في عددها والجمهور على انها مثلها في العدد خمس
وهي المسماة عندهم بالحس المشترك وهي القوة الخيالية التي في مقدم الدماغ
ورآء القوة الباصرة سميت بذلك لاجتماع صوره المحسوسات المختلفة بحسب اختلاف
الحواس الظاهرة فيها من المبصرات والمسموعات والمذوقات والمشمومات
فالحس المشترك اول الحواس الباطنة وثانيها القوة الحافظة لهذه الصور
والفرق ان الاولى هي القوة القابلة للصور التي تورد ها الحواس الظاهرة
عليها فاذا انقطع ذلك الايراد باغماض العين مثلا في المبصرات حفظتها هذه
القوة الثانية ومن قواعدهم ان ما به القبول غير ما به الحفظ وثالثها ما
اشار اليه بقوله والوهم والمراد به القوة الوهمية التي تدرك المعاني الجزئية
دون الصور الحسية وانما تنتزعها منها وتقبلها كما في ادراك الشاة عداوة
الذيب والسخلة حنان الام ومحل هذه القوة التجويف الاخير من الدماغ
ورابعها القوة المفكرة وهي من الواهمة بمنزله الحافظة من الحس المشترك
فالحاصل للقوة الخيالية وخزانتها والقوة الوهمية وخزانتها وخامسها القوة
المتصرفة ومحلها التجويف الاوسط وشانها ان تركب الصور والمعاني بعضها
مع بعض وتتصرف في حاصل الخزانتين الحافظة والمفكرة بانواع من التصرفات
العجيبة وتسمى المتخيلة وهي التي ان استعملتها النفس في العقليات المحضة سميت
مفكرة والى ماذكرنا من تمام الحواس الباطنة اشار بقوله وغير ذلك يعني
من الحواس المذكورة ولما لم تثبت هذه الحواس عند المشايخ ولم يتعلق بهم
غرض فيماهم بصدده من تحقيقات المسائل الدينية بتفاصيل القضايا الحدسيات
التي تفضى الى العلم بها الحدس وتفاصيل القضايا التجربيات التي تفضى الى العلم
بها التجربة وتفاصيل القضايا البديهيات التي هي الاوليات التي لا يحتاج

العقل

22

العقل فيها الى شئ سوى مجرد التوجه وتصور الاطراف وتفاصيل القضايا النظريات
من كون طريقها قياساً حملياً او شرطياً او مركباً من الحمليات والشرطيات
الى غير ذلك من التفاصيل الراجعة الى الصورة والمادة والجهة وغيرها فلما لم يتعلق
لهم غرض بالتفاصيل المذكورة من حيث حصول مقاصدهم الدينية في الاستدلال
على المطالب العالية بدون البحث على التفاصيل المذكورة وكان مرجع الكل من
الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات بتفاصيلها الى العقل الذي
هو السبب الظاهري للعلم الحادث مطلقا جعلوه اى العقل الذي اليه مرجع الامور
المذكوره سببا ثالثا كما جعلوا الحواس سببا اولا والخبر الصادق سببا ثانيا لانه
يفضى الى العلم اتم افضاءً اذ ما من سبب من الاسباب الا وهو محتاج اليه لكنه
يفضى تارة بمجرد التفات منه كما في البديهيات او بانضمام حدس اليه كما في
الحدسيات او بانضمام تجربة كما في التجربيات او بانضمام ترتيب مبادى او مقدمات
كما في النظريات او بمعونة القوى الباطنية كما في الوجدانيات ثم اخذ في تمام ايضاح
ذلك بالتمثيل بقوله بان لنا جوعا وعطشا وشبعا وريا وحزنا وفرحا وفي العلم
في البديهيات كالعلم بان الواحد نصف الاثنين وان الكل اعظم من الجزء وفي
العلم بالحدسيات كالعلم بان انعكاس شعاع القمر الى العالم يضاهي انعكاس
شعاع المرآة الى الاجسام المقابلة لها وان نور القمر مستفاد من نور الشمس
صورة اختلاف اضوايه لاختلاف اوضاعه بالنسبة اليها وفي العلم بالتجربيات
كالعلم بان الضرب مولم وان السقمونيا مسهل للصفراء وفي العلم بالنظريات
كالعلم بانحصار اجزاء العالم في العين والعرض وان الاعيان لا تخلو من
الاعراض وان العالم حادث وان الحادث لابد له من محدث وان المحدث له
هو الله تعالى فجعلوا السبب في العلم بذلك كله هو العقل لانه لابد منه في حصول
العلم المذكور باقسامه وبتعذر اضافة مدركات الحواس الباطنة اليها لعدم
ثبوتها عند المشايخ وكذا مدركات الحدس واخواته اذ لم يستقلوا بالبحث

عنها وعن تفاصيلها حيث لم يتعلق لهم غرض بها وهي في الخفاء على ما لا يخفى مسوغ لاضافة العلم اليها بالنسبة اليهم وليست من مدركات الحواس الظاهرة ولا الخبر فتعين العقل للسببية وهو ظاهر فصارت الاسباب بهذا الاعتبار ثلاثة لا رابع لها ولما كان هذا موضع سوال تقريره ان الحدسيات والتجريبيات لا بد فيها من الحس الظاهر فانه يضاف العلم بها الى العقل دونه وهذا ينبغي ان يكون من جملة الحسيات اشار الى الجواب عن ذلك بقوله وان كان افضا العقل الى العلم في البعض من العلوم المضافة اليه باستعانة من الحس وذلك البعض الحدسيات اشار الى الجواب عن ذلك بقوله والتجريبيات بخلاف الاوليات والوجدانيات والنظريات التي لا مدخل للحواس فيها وتقرير الجواب الذي اشار اليه ظهور الفرق بين مدركات الحس وما للحس فيه مدخل وكان الاولى اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاسباب المفضية لكنهم لما احتاجوا الى التفصيل في الجملة وبينوا الوجه في جعل الحواس سببا للعلم بمدركاتها وكذا الخبر الصادق بعين الفعل لجعله سببا لجميع ما وراء ذلك سواء كان للحس فيه مدخل ~~وكان الاولى اضافة الكل الى العقل لانه اعظم الاسباب المفضية لكنهم لما احتاجوا الى~~ ~~التفصيل في الجملة وبينوا الوجه في جعل الحواس سببا للعلم بمدركاتها وكذا الخبر الصادق~~ ~~بعين الفعل لجعله سببا لجميع ما وراء ذلك سواء كان للحس فيه مدخل~~ او لا ثم لا يخفى ان سببية الحس والخبر مما يستغني ظهورها عن البحث بخلاف الحدس والتجربة والنظر وايضا فالحس يدرك بدون العقل في الجملة والخبر يضاف اليه العلم في العرف العام ثم هذا الجواب مبني على اختيار القسم الثالث من الترديد الواقع في السؤال وهو ان المقسم السبب المفضي في الجملة اذ المؤثر هو الله تعالى والظاهر لا يتعدد لان المفروض انه العقل لا غير فتعين الثالث ولما ذكر الحواس اجمالا اخذ في التفصيل بقوله فالحواس الظاهرة التي هي احد اسباب العلم جمع حاسة لا بمعنى جسم ثبت له الاحساس بل بمعنى القوة الحاسية من جملة القوة النفسانية المنقسمة الى القوى المحركة المنقسمة الى الحواس الظاهرة والحواس الباطنة والظاهرة

خمس

خمس لا سادس لها في الوجود مع انه لا يمتنع عقلا وجود حاسة سادسة ظاهرة فهي خمس بحسب الوجود لا الدليل يقتضي انها لا تكون الا كذلك بل بمعنى ان العقل حاكم بالضرورة الوجدانية لا بالنظر بوجودها وما يقال في امتناع حاسة اخرى انه لو انكروا وجودها لكانت بناء على ان الادراك كان للنفس وهي مستعدة له ولا صفة من جانب الواهب فلو كان وجود قوة ادراكية اخرى ممكنا لوجدت ليس لما ان الايجاد مطلقا مستند الى اختياره تعالى عند اهل الحق واما الحواس الباطنة المتقدم بيانها التي تثبتها الفلاسفة دون جمهور المتكلمين فلا تتم دلائلها التي تثبت بها على الاصول التي هي القواعد الاسلامية المنسوبة الى دين الاسلام سواء كانت مستفادة من الشرع او من العقل والوجه لاثباتها على اصولهم دون اصولنا ان النفس لا تدرك الجزئيات المادية عندهم الا بالواسطة وعندنا يدركها بدونها والواحد عندهم لا يكون مبدا الاثرين وعندنا يكون مبدا الاثار كثيرة كيف والموجودات الممكنة كلها مستندة اليه سبحانه ابتداء واستيفاء التوجيه المذكور يطلب من المطولات فالحواس الظاهرة اولها في ترتيب المصنف السمع اي القوة السامعة وهي قوة نفسانية مودعة بايجاده تعالى في العصب الفوري الاحساس المفروش بالحكمة الباهرة في مقعر الصماخ وهو السطح الباطن من صماخ الاذن وهذه القوة في موضعه من شانها ان يدرك بها الاصوات التي تتادى اليها بطريق وصول الهواء المتموج المتكيف بكيفية ذلك الصوت المنحصر به الى الصماخ وذلك ان ذلك العصب فيه هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته تلك القوة المدفوعة فيه وان شئت قلت القوة التي في باطن الصماخ المدركة للصوت وليس هذا بمعنى انها مؤثرة في ذلك الادراك بل بمعنى ان الله تعالى يخلق ذلك الصوت في النفس او في تلك القوة عند ذلك الذي

الادراك لذلك صح

ذكره من وصول الهوا المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ واشار بذلك الى الرد
على الفلاسفة القايلين بالتأثير وثانيها البصر اى العصبتين المجوفتين النابتتين
من الدماغ من جملة اعصابه النابتة منه التى هى ازواج سبعة اللتين يتلاقيا
فيتقاطعان تقاطعا صليبيا لانه يتياسر النابت منهما يمينا ويتيامن النابت
يسارا وقيل يتصلان بدون تقاطع ثم يفترقان بعد ذلك التلاقى فيتناديان
الى العينين بان ينفذ الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى من شان
هذه القوة ان يدرك بها الاضوا الكوكبية وغيرها والالوان المختلفة والاشكال
المتباينة وكونها من الاعراض النسبية لاينافى كونها محسوسة بالبصر ولا يقال هى
من مدركات العقل دون الحس لان الحس انما يدرك الجسم فى مكانين فيدرك
العقل الكونين لانا نقول لامعنى لادراك الحس الجسم فى مكانين الا ادراك
الكونين المفسر بهما الحركة على ماسياتى ويدرك بها الحسن والقبيح اللذان هما
من الهيئات الجسمية دون الامور المعنوية وغير ذلك من المدركات البصرية
المنطبقة اشباحها بالانعكاس فى الرطوبة الجليدية ماهو المختار وان شيت
قلت القوة التى فى العصبة المجوفة من الحدقة التى من شانها الادراك المذكور
مما يخلق الله تعالى ادراكها المضاف اليها فى النفس عند استعمال العبد البصير
تلك القوة المذكورة وتعلقها هى بذلك المرئ وثالثها الشم اى القوة الشامة
وهى قوة مودعة بايجاده تعالى فى الزايدتين النابتتين من مقدم الدماغ
المجاورتين لعصبتى العينين الشبيهتين بحلمتى الثدى على ما تقرر فى التشريح وان
شيت قلت القوة التى فى زايدتى مقدم الدماغ التى يدرك بها الرايحة بطريق
وصول الهوا المتموج المتكيف بكيفية ذى الرايحة الملايمة او المنافية للمزاج الى
الخيشوم بمجمع الزايدتين المذكورتين ورابعها الذوق اى القوة الذايقة وهى
قوة منبثة بجعله تعالى فى العصب المنبسط المفروش على جرم اللسان اى الظاهر
منه التى من شانها ان يدرك بها المطعوم الواصلة ذواتها التى هى المطعومات

والمقادير المتصلة والمنفصلة والحركات الجسمانية صح

الشاملة

21

الشاملة للمشروبات الى الفم بالواسطة الحاصلة بمخالطة الرطوبات اللعابية
وقوله التى فى الفم صفة كاشفة لها بالمطعوم الذى له الطعم ووصولها الى الرطوبات
اللعابية المخالطة الى العصب المنتشر فى جرم اللسان قالوا وهذه الرطوبات
اللعابية خالية فى نفسها عن المطعوم كلها لتودى الطعوم من الاجسام الى الذايقة
بصحة واختلفوا فى كيفية اتصالها ذلك هل هو بواسطة تكيفها عند المخالطة
بذلك الطعم او بان ينتشر فيها اجزا لطيفة من المطعوم ثم تعرض فى اللسان
فتدرك الذايقة طعمه وخامسها اللمس اى القوة اللامسة وهى قوة منبثة
فى جميع ظاهر البدن من الحيوان وهى الجلد واكثر اللحم والاغشية ولشدة احتياج
الحيوان الى هذه القوة كانت بمعونة الاعصاب سارية فى جميع الاعضا الا ما
يكون عدم الحس انفع له كالعبد والطحال والكلية والرية والعظام فسبحان
الخلاق العليم ومن شان هذه القوة ان يدرك بها الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك من الخشونة والملاسة والصلابة واللينونة
عند التماس الحاصل بين جلد الحيوان وما اتصل به من الاجسام الملموسة
وعند الاتصال اى الملموس به اى بالبدن ثم نكتة العدول عن المودعة
الى المنبثة فى تفسير حاستى الذوق واللمس ادراك انبساط القوة الذايقة
واللامسة فى سطح اللسان والبدن دون بقية الحواس والمودعة اعم مطلقا
اذ كل منبثة مودعة ولا ينعكس وبكل حاسة منها اى من هذه الحواس
الخمس الظاهرة يوقف اى يطلع وانما لم يقل يعلم لما تقدم من ان الادراك
الحسى ليس بعلم عند الجمهور وايضا فالادراك المذكور شامل لادراك من لم
يوصف بالعلم على ما وضعت اى خلقت هى اى تلك الحاسة له اى لادراكه
يعنى ان الله سبحانه وتعالى قد خلق بحكمته الباهرة كلا من تلك الحواس
بخصوصه لادراك اشيا مخصوصة وخلق القدرة للعبد على استعمالها
فيها وخلق ذلك الاستعمال وذلك الادراك ايضا فخص كل حاسة بمدركاتها

صوات

كالسمع للاصوات يعني كما خلق حاسة السمع لادراك الاصوات على اختلاف
كيفياتها وخلق حاسة الذوق للطعوم المختلفة وخلق حاسة الشم للروايح
الطيبة والكريهة واللمس للملموسات والبصر للمبصرات وكل حاسة من هذه الحواس
لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى من الاختصاص المنبه عليه بتقديم قوله وكل
حاسة على قوله يوقف واما انه هل يجوز ذلك اي هل يمكن ان يدرك ببعض
الحواس ما يدرك بالاخرى ففيه خلاف بين الحكما وجمهورهم على الامتناع والحق
مذهب جمهور المتكلمين وهو الجواز لما ان ذلك الادراك انما هو بمحض خلق الله
تعالى اياه بلا واسطة من غير تاثير للحواس في ذلك الادراك ولا للعقل ايضا وان
كانت اسبابا مفضية في الجملة الى ذلك واذا كان ذلك بمحض خلقه تعالى فلا يمتنع
عقلا واذا امتنع عادة ان يخلق الله سبحانه عقيب صرف الباصرة واستعمال هذه
الحاسة المختصة بادراك المبصرات ادراك الاصوات المختصة بحكم العادة بالقوة
السامعة مثلا وكذا ادراك الطعوم عقيب استعمال السامعة او الباصرة وادراك
الالوان باللامسة او الذايقة وادراك جميع المدركات على اختلاف انواعها
بحاسة واحدة من هذه الحواس بل ليست هذه الحواس مما لا بد منه في الادراك
لجواز خلق ادراك المبصرات في الاعمى على حدا ادراك البصير لها فان قيل اليست
القوة الذايقة تدرك اي يدرك بها حلاوة الشي المطعوم الحار وحرارته معا
في وقت واحد ومنشأ السوال قوله لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى والحرارة
ليست من مدركات الذايقة قلنا لا نسلم ادراك الذايقة لها بل الحلاوة التي هي
من الامور المختصة في الواقع بالذوق مدرك بالذوق المعبر عنه بالقوة الذايقة
والحرارة التي هي من الامور المختصة باللمس تدرك باللمس الموجود في سطح الفم واللسان
لانبثاثه في جميع ظاهر البدن واكثر باطنه على ما سبق والحاصل انه قد اجتمع للسان
القوتان الذايقة واللامسة ولما فرغ من مباحث الحواس شرع في مباحث الخبر
الصادق فقال والخبر الصادق اي المطابق حكمه للواقع جزما الموجب للعلم

بمضمونه

28

بمضمونه فهو احد اسبابه ولا ريب في كون اصل الخبر يصح ان يوصف بالصدق والكذب
فان الخبر في الاصل كلام يحصل الاخبار بمضمونه تكون لنسبته الحكمية موقعة كانت
او منتزعة خارج فيخرج الانشا تطابقه اي ذلك الخارج تلك النسبة التي لذلك
الكلام فيكون ذلك الكلام صادقا بواسطة تلك المطابقة اذ لا معنى لصدقه الا كونه
ان نسبته مطابقة للخارج فيصح وصف الخبر بكونه صادقا او لا تطابقه اي النسبة
الخارج فيكون ذلك الكلام بواسطة عدم المطابقة كاذبا فيصح وصف الخبر
بذلك فالصدق والكذب على هذا التقدير وبهذا الاعتبار من اوصاف الخبر
لا من اوصاف المخبر وقد يقالان اي الصدق والكذب لا بمعنى المطابقة المذكورة
اولا وبالذات بل بمعنى الاخبار الذي هو فعل المخبر عن الشي المخبر به على ما هو به اي
على الصفة التي هو عليها في الواقع الاخبار عن الشي على ما هو به في الواقع فالاول
كالاخبار بان زيدا قايم وهو في الواقع قايم او انه ليس بقايم وهو في الواقع ليس
بقايم والثاني كالاخبار بانه قايم وهو في الواقع ليس بقايم وبالعكس ومعنى
على ما هو به على وجه يكون ذلك الشي ملتبسا به وهل المراد بالشي النسبة او موضوعها
احتمالان فاذا قلنا زيد قايم كان المعنى على الاول الاخبار عن ثبوت القيام
لزيد وعلى الثاني الاخبار عن زيد بثبوت القيام له وقوله في تفسير الاخبار
اي الاعلام بنسبة تامة تشعر بترجيح الاحتمال الاول واحترز بقوله تامة من
غير التامة كما في قولنا زيد الفاضل على سبيل النعت فانه لا يكون اخبارا الا انه
اعلام بنسبة غير تامة اذ المراد بالتامة هي المقصودة من الاعلام وهي التي
يتم بها الكلام ويحسن عندها السكوت فالاخبار هو الاعلام بنسبة تامة تطابق
الواقع الذي هو خارجها فيكون المخبر بذلك صادقا لاخباره بنسبة
تامة مطابقة او لا تطابقه اي تلك النسبة الواقع فيكون المخبر بذلك كاذبا
لاخباره بنسبة تامة غير مطابقة فيكونان اي الصدق والكذب على هذا التقدير
وبهذا الاعتبار من صفات المخبر والحاصل ان ههنا اعتبارين الاول ملاحظة

مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالنظر الى الخبر مع قطع النظر عن الاخبار وبهذا الاعتبار
انما يوصف بالصدق والكذب الخبر والثاني ملاحظة الاخبار بتلك النسبة وبهذا الاعتبار
انما يوصف بهما المخبر فلابد من الاعتبارين من ملاحظة النسبة بطرفيها من المطابقة و
وعدمها فاذا كان الصدق هو المطابقة وهي صفة للخبر كان الخبر صادقا فالاتصاف بل
بالصدق واذا كان الصدق هو الاخبار بالنسبة المطابقة وهو صفة المخبر كان
المخبر صادقا فمن ههنا اي من هذه الحيثية التي يجري فيها البحث عن الصدق وما بازائه
وتلخص صحة اتصاف كل من الخبر والمخبر بكونه صادقا بالنظر الى هذا الاعتبارين يقع في بعض
الكتب اي نسخ العقايد لفظ الخبر الصادق بالوصف اي بجعل الصادق نعتا
للخبر وهذا بالنظر الى اعتبار الاول وهو كون الصدق بمعنى المطابقة و يقع في بعضها
خبر الصادق بالاضافة فيكون الموصوف بكونه صادقا هو المخبر لا الخبر نظرا الى الاعتبار
الثاني وهو كون الصدق بمعنى الاخبار بالنسبة المطابقة فالخبر الصادق قطعا
ولهذا يفيد العلم على نوعين يعني ينقسم الى قسمين قسمة اولية احدهما وهو
القسم الاول الخبر المتواتر مطلقا اي المتتابع بلا انقطاع ولا يقال المخبرون في
في التواتر كثيرون فكيف يقال فيه خبر الصادق على الافراد لانه يجعل الصادق
فيه جاريا على الجمع او الجم الغفير ونحو ذلك او يكون اللام فيه للاستغراق افراد
المخبرين سمي هذا الخبر بذلك اي بالمتواتر لما انه اي هذا الخبر لا يقع في الوجود دفعة
بل يوجد شيئا فشيئا على التعاقب والتوالي بلا انقطاع وهذا معنى التواتر واعلم
ان الخبر الذي سيصير متواترا يقع دفعة ولكنه اذ ذاك لا يكون متواترا ولا
موجبا للعلم فلا يوجد متواترا الا بتتابع الاخبار وتواليه الى ان يبلغ الحد الذي
به يفيد العلم فاذا يكون قد وجد وهو اي المتواتر في الاصطلاح الخبر الثابت
على السنة قوم بلغوا في الكثرة الى حد لا يتصور معه تواطيهم اي لا يجوز العقل
توافقهم يعني ليس المراد ان العقل لا يمكنه تصور تواطيهم على الكذب فيما اخبروا
به اذ لا نزاع في امكان تصور العقل ذلك وانما المراد من التصور ما ذكر من

من التجويز

من التجويز فالمعنى انهم لا يجوز العقل كذبهم بل يجزم بصدقهم في مضمون خبرهم
ويحكم بامتناع توافقهم على الكذب فيه ومصداقه اي مصداق حصول هذا الخبر
الذي يثبت به صدقه بمعنى مطابقة الواقع وتواتره وعدم تجويز العقل كذبه
وقوع العلم من غير شبهة تحصل عند العقل في كونه مفضيا الى العلم بمضمونه وهو
معنى عدم التجويز المذكور او مصداق كونهم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب
وضابطه وقوع العلم بمضمون خبرهم بلا شبهة ولا يلتفت في ذلك عند المحققين
الى عدد معين فان ذلك مما يختلف بحسب الواقع فالضابط حصول اليقين
فاذا حصل فقد تم العدد فان قيل ظاهر ما ذكر ان التواتر اي كون الخبر متواترا
يستفاد من العلم والمفروض ان المتواتر سبب للعلم فالعلم انما يستفاد
منه اجيب بان التواتر يستفاد من العلم بذلك العلم المستفاد من التواتر
وان لم يعلم بعدا ونقول المراد من كون المتواتر سببا وهذا لا ينافي
كون العلم المستفاد ووجود المتواتر سببا للعلم بوجود المتواتر كان
وجود الدخان مستفاد من وجود النار ووجود العلم بالنار يستفاد
من الدخان وهو اي المتواتر بالضرورة كالبيانات موجب بالنظر الى الظاهر
لا مؤثر يعني انا نعلم علما ضروريا بايجابه للعلم الضروري لا بالاستدلال كالعلم
الحاصل بالتواتر بالملوك الخالية في الازمنة والبلدان النائية اي المتباعدة
وقوله والبلدان النائية يحتمل العطف على الملوك ويحتمل العطف على الازمنة
فالتقدير على الاول كالعلم بالملوك الخالية والبلدان النائية في الازمنة
الماضية وعلى الثاني كالعلم بالملوك الخالية في الازمنة وفي البلدان والاول
وهو العطف على الملوك اقرب الى كونه مرادا فهو اقرب من حيث المعنى
وان كان اي الاول ابعد من حيث اللفظ للفصل بين المتعاطفين بقوله
في الازمنة كما ان الثاني اقرب من حيث اللفظ وان كان ابعد من حيث
المعنى الضروري امران احدهما ان الخبر المتواتر المذكور موجب للعلم

بمفادة ان مفضى اليه وذلك اى كونه موجبا للعلم امر ثابت بالضرورة الوجدانية
فانا نجد من انفسنا حصول العلم لنا بوجود مكة مثلا ولم نرها ونجد انه اى حصول
ذلك العلم لنا ليس هو سبب من الاسباب الا بالاخبار المتواتر فهو السبب
الموجب له وعلمنا بافضائه اليه وجدانى فهو ضرورى وهو معنى كونه موجبا للعلم
بالضرورة والامر الثانى من الامرين المذكورين ان العلم الحاصل به اى بالتواتر
علم ضرورى غنى عن الاكتساب وذلك اى كون الحاصل به ضروريا لانه اى ذلك
العلم يحصل للمستدل الذى له اهلية النظر والاستدلال عقيب بلوغ الخبر المذكور اليه
واتصاله به وغيره اى يحصل ايضا لغير المستدل وهو الذى ليس باهل للاستدلال
حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم الى تحصيل المطالب العلمية بطريق الاكتساب
اى اكتساب المجهول من الامور المعلومة كترتيب المبادى التصورية لتحصيل المجهول
التصورى وترتيب المقدمات لتحصيل المجهول التصديقى فلو كان العلم الحاصل
من التواتر نظريا لم يحصل لغير المستدل فاللازم باطل لحصوله لغير المستدل فالملزوم
مثله وهو كونه نظريا واما الملازمة فبينة هذا ويشترط لافادة المتواتر العلم ان يكون
السامع غير عالم به لامتناع تحصيل الحاصل وغير عالم بنقيضه لامتناع اجتماع النقيضين
وان يكون مستند المخبرين الحس فلا تواتر فى العقليات واما اشتراط كونهم
عالمين بمضمون خبرهم لا ظانين فمحل نظر اذ ظن كل واحد من الطبقة الثانية مثلا
لا يقدح فى حصول العلم الناشئ من الكل ومن الشروط استواء الطرفين والوسط
فى وصف الكثرة التى لا يجوز التواطئ معها على الكذب ولا يلزم من ذلك الاستواء
فى العدد ثم الخبر الواحد يكون متواترا غير متواتر بالنسبة الى اثنين بل بالنسبة
الى واحد فى وقتين وههنا سؤال تقريره انه لو كان المتواتر موجبا للعلم لا
لاوجب خبر النصارى بقتل عيسى وخبر اليهود بتابيد دين موسى العلم بمضمون
الخبرين لتواترهما واللازم باطل قطعا للقطع ببطلان مضمون الخبرين والجواب
ما اشار اليه بقوله واما خبر النصارى المدعى تواتره بقتل عيسى عليه السلام

وخبر

27

وخبر اليهود المدعى تواتره ايضا بتابيد دين موسى عليه السلام وان شريعته
لا تنسخ فتواتره اى تواتر كل من الخبرين ممنوع لانه نقل الاحاد فى الاصل ومثله
من الاكاذيب والاباطيل كثير ثم تلقاه الكثير من الجهال فرووه وايضا فالتابيد
وعدم النسخ لا يستند الى الحس وحاصل الجواب منع الملازمة فان قيل استشكالا
لوجه ايجاب المتواتر اليقين خبر كل واحد من عدد التواتر بانفراده لا يفيد
السامع الا الظن اى ظن مفاد الخبر دون العلم به وضم الظن المستفاد من
خبر واحد الى الظن المستفاد من خبر اخر وهلم جرا حتى يصل الى حد كثرة التواتر
لا يوجب اى ذلك الضم والمراد الظنون المنضمة اليقين لان الظن لا يوجب
اليقين فكذا الظنون المنضمة والمفروض ان الخبر انما يفيد الظن فمن اين
يستفيد اليقين وايضا اشكال اخر تقديره ان جواز كذب كل واحد من
المخبرين على انفراده يوجب جواز كذب المجموع اى مجموع الخبرين لانه اى المجموع
نفس الاحاد المجتمعة والمفروض جواز كذب كل واحد من المخبرين وان الخبر
فى نفسه واحد ولا معنى للمجموع الا الاحاد فلا يرتفع ذلك الاحتمال بدون رافع
فالقول بجواز ان كذب كل واحد بانفراده يقتضى جواز كذب الكل فى ذلك مناف
لليقين فلا يكون المتواتر موجبا له لانه ليس الا خبر مجموع الاحاد قلنا فى الجواب
على الشبهتين ربما يكون من الامور مع الاجتماع اى اجتماع الاحاد مطلقا
سواء كان ذلك فى المعنويات او الحسيات ما لا يكون مع الانفراد واشار
بربما الى انه لا يتعين اذ يكون ذلك كليا كقوة الحبل المؤلف من الشعرات
فان هذه القوة حدثت عند اجتماع احاد شعراته التى كل واحدة منها على
انفرادها غير قوية ويحتمل الانقطاع بادنى جذب وليس الحبل الا احاد الشعرات
وكذا الحكم فى المتواتر كل من احاده انما يوجب الظن فاذا اجتمعت حدث
عند اجتماعها ما لم يكن عند عدمه وهو ايجاب اليقين والافضاء الى العلم
الضرورى وكذا جواز الكذب مع الانفراد يرفعه ما يكون من حصول اليقين

مع الاجتماع وهو امر ثابت بالوجدان الضروري وكون المجموع نفس الاحاد
لا ينافي زيادة وصف الاجتماع الحاصل للاحاد الموجب لامر لم يكن مع الانفراد فكون
الخبر على الانفراد موجبه الظن بمنزلة كون الشعرة الواحدة غير قوية وجواز كذبه
بمنزلة احتمال انقطاعها بادنى جذب فان قيل ايرادا على كون العلم المستفاد
من المتواتر ضروريا الضروريات كالاوليات مثلا لا يقع فيها التفاوت
لاستوائها في الجزم واليقين ولا يقع فيها الاختلاف بين العقلا ونحن نجد العلم
الضروري بكون الواحد نصف الاثنين والعشرة اكثر من الواحد اقوى من
العلم الذي افاده التواتر بوجود اسكندر فلو كان ضروريا صح لكان في القوة مثل العلم البديهي المذكور ولم يكن بينهما تفاوت والحال ان
التفاوت بينهما وجداني والخبر المتواتر قد انكر افادته العلم مطلقا فضلا
عن افادته العلم الضروري جماعة من العقلا في الجملة كالسمنية بضم السين
وفتح الميم فرقة من عبدة الاصنام تقول بالتناسخ وتنكر وقوع العلم بالاخبار
لانه لا طريق الى العلم عندهم الا الحس ونسبتهم الى سومنات قال الزركشي
وغلط من نقل عن السمنية انكاره قال المقترح وانما مذهبهم حصر المعلومات
في الحواس وغير المحسوس يسمونه معقولا لا معلوما اصطلاح والبراهمة قوم
لا يجوزون على الله بعثة الرسل فلو كان العلم المستفاد من المتواتر ضروريا
لم يقع فيه اختلاف قلنا في الجواب عن ذلك كون الضروريات لا تتفاوت
ولا يختلف فيها ممنوع فلا نسلم كون عدم التفاوت والاختلاف من لوازم
الضروريات بل قد تتفاوت انواع العلم الضروري تفاوتا ظاهرا بل قد
تتفاوت افراد النوع الواحد كما في العلم بان الواحد نصف الاثنين والعلم
بان الواحد بعينه لا يصير شيا اخر بعينه وكلاهما بديهي فالتفاوت في الضروري
يكون بواسطة التفاوت في بعض الامور المتعلقة به من الالف والعادة
والممارسة اذ قد يكون الف النفس ببعض الضروريات اكثر من الفها ببعض
اخر منها فيكون استيناسها بهذا اكثر من استيناسها بذلك وهكذا الاعتياد

والممارسة

والممارسة والاخطار بالبال بان يكون هذا اسرع حضورا في الذهن من ذاك
فلا يكون العلم المالوف كالعلم بان النار محرقة والشمس مضيئة والواحد اكثر
من العشرة في استيناس النفس واعتيادها به وسرعة استحضارها له كالعلم بان
المعدوم يمتنع ان يصدر عنه فعل وان الواحد بعينه لا يصير اخر بعينه وكم
من ضروري لا يخطر بالبال فاذا استحضر لم يكن في الجلي كالحاضر المالوف والذي تحقق
ذلك انه لا بد من الانتهاء في النظريات الى الضروريات فالمشتغل بفن الهندسة
مثلا لا بد له من ضروريات يرجع اليها اقيسته فيكون الفه لها وممارسته اكثر من
الفه وممارسته للضروريات المالوفة لصاحب فن الكلام وبالعكس فيحصل التفاوت
بواسطة ما ذكر وبواسطة التفاوت في تصورات اطراف الاحكام الضرورية من
المحكوم عليه الذي هو الموضوع والمحكوم به الذي هو المحمول يعني ان التفاوت في الاحكام
الضرورية قد يكون لسبب التفاوت الواقع في تصورات اطراف تلك الاحكام
بان يكون تصور طرفي هذا الحكم جليا وتصور طرفي هذا الحكم خفيا وبعسر تجريد
طرفي هذا الحكم عن الشوايب المغيرة في وجه ولا يعسر تجريد طرفي هذا الحكم ومن
المعلوم ان الحكم البديهي هو ما يجزم به تصور الطرفين مع ملاحظة النسبة بينهما
وقد سبق ان تصور طرفي الحكم البديهي قد يكون نظريا وقد يكون بديهيا فربما
كان التفاوت بين الضروريين انما هو لتفاوت تصورات اطرافهما وقد
يكون التفاوت بحسب تفاوت الاذهان وقد قدمنا ان من الاوليات
ما يلتبس بكثير من الوهميات الكاذبة على كثير من الاذهان فقد تتفاوت
انواع الضروري وقد يختلف فيه اي في الضروري مكابرة من المخالف
من المدعي انه ليس بضروري فيه وعنادا منه مع تمام ظهور كونه ضروريا ~~بالكلية~~
كالسوفسطائية المكابرين المعاندين القادحين في جميع الضروريات
وكالسمنية والبراهمة المذكورين القادحين في كثير منها فحاصل السؤال ان افادة
المتواتر لو كان ضروريا لم يتفاوت بمعنى انه لا يكون علما ضروريا اقوى منه

ولم يختلف فيه وحاصل الجواب منع الملازمة وانه لا منافاة بين الضرورية وبين
التفاوت والاختلاف ثم ظاهر هذا التقرير ان التفاوت في الضروريات انما
هو بحسب ما ذكر من هذه العوارض ونحوها واما في حد ذاتها انها مع قطع النظر
عما ذكر فلا تتفاوت ونحن نجد العلم بان الواحد نصف الاثنين في حد ذاته اقوى
من العلم بان هذا الشاهد زيد اذ لهذا يحتمل النقيض لجواز خلق مثل زيد بحيث
يقع في الحس انه زيد وفي قوله سبحانه وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم ما يغني عن
مزيد البيان بخلاف الاول حيث لا يحتمله بحال فالحق اطلاق القول بتفاوت الضروريات
والعلم ان في الاحساس بزيد مثلا امرين احدهما ادراك محسوس في الجملة والثاني كونه
زيدا وهذا هو المحتمل فليتأمل **والنوع الثاني** من الخبر الصادق احد اسباب العلم
الثلاثة هو **خبر الرسول** مطلقا **المؤيد** اي **الثابت رسالته** اي كونه رسول الله
بالمعجزة الظاهرة على يده **والرسول** في عرف المتشرع عليه **انسان بعثه الله الى**
الخلق وليست اللام في الخلق للاستغراق **لتبليغ** الخلق المبعوث اليهم **الاحكام**
الاعتقادية والعملية وظاهر هذا التفسير عدم التفرقة بين النبي والرسول وهو
مذهب البعض **وقد تشترط فيه** اي الرسول **الكتاب** المنزل عليه من الله اي
يعتبر في مفهومه ذلك فيفسر بانه انسان بعثه الله لتبليغ الاحكام وانزل عليه
كتابا **بخلاف النبي** اذ لا يشترط فيه ذلك فيكتفى في تعريفه بما ذكره اولا **فانه**
اي النبي على هذا **اعم** من الرسول فكل رسول نبي ولا عكس وهو الراجح لما في الحديث
من اختلاف عدد الانبياء والرسل وقال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول
ولا نبي الا اذا تمنى الاية لكن في اشتراط اعتبار الكتاب في مفهوم الرسول نظر
حيث دل الحديث على ان الكتب مائة واربعة والرسل ثلثمائة وثلاثة عشر وقد
يجاب بالامكان تعدد نزول الكتب كما تعدد نزول الفاتحة على نبينا عليه وعليهم
الصلاة والسلام ومنهم من اشترط في مفهومه الشرع الجديد ورد برسالة اسمعيل
عليه السلام ولم يأت بشرع جديد والذي عليه كثير من المتكلمين ان النبي انسان

اوحى

اوحي اليه اعم من ان يكون امر بالابلاغ ام لا والرسول هو المامور بالابلاغ انزل عليه
كتاب ام لا **والمعجزة** التي تثبت بها النبوة والرسالة **امر خارق للعادة قصد به**
اي بذلك الامر **اظهار صدق من ادعى انه رسول الله** او نبيه ولا يرد ظهور
الخارق سحرا على يد الساحر اذ قد تبين ان الله سبحانه لا يخلق الخارق على يد الكاذب
في دعوى النبوة ولو جاز ذلك لما كانت دلالة المعجزة عليه قطعية وهذا بخلاف
من ادعى الالهية حيث يجوز ظهور الخارق على يده لتيقن كذب دعواه وظهور
امتناعها والتحقيق ان السحر من المسببات المترتبة على اسبابها بطريق جري العادة وكونه
نادر الوقوع انما هو لخفاء اسبابه وقلة المباشر لها وهنا التدرج لا يقدح في كونه
ليس بخارق للعادة وسيأتي بيان كيفية دلالة المعجزة على النبوة **وهو اي خبر**
الرسول يوجب العلم اليقيني بان يخلق الله العلم بمضمونه عقيبه فالمراد بالايجاب
بالنظر الى الظاهر وانما يوجب العلم **الاستدلالي** لا الضروري بخلاف المتواتر
فانه يوجب العلم الضروري المستغني في حصوله عن النظر والاستدلال على ما سبق
فخبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي **اي الحاصل بالاستدلال** الذي هو استخراج
العلم من الدليل **اي بالنظر في الدليل** والنظر يرادف الفكر وقد سبق تعريفه
وقد يطلق الفكر ويراد به حركة النفس في المعاني وانتقالها فيها سواء كان ذلك
الانتقال لطلب علم او ظن اولا فيكون الفكر على هذا بمنزلة الجنس للنظر لا مرادفا
له فمن ثم يعرف النظر بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا وقيل النظر
حركة النفس من المطلوب العلمي الى مباديه وترتيبها ترتيبا خاصا مؤديا الى المطلوب
ثم منها اليه وقيل ملاحظة العقل ما هو حاصل عنده لتحصيل غيره وقالوا في الكشف عن
حقيقته انا اذا حاولنا تحصيل امر تصوري او تصديقي وحصل لنا شعور ما به فلا بد
ان تتحرك النفس في المعلومات الحاصلة عندها بان تنتقل من معلوم الى معلوم
حتى تنتهي الى المعلومات المناسبة لذلك المطلوب الذي ابتدأ هذه الحركة منه ثم
تتحرك ثانيا في هذه المبادي بترتيبها الخاص المؤدي الى حصول ذلك المطلوب

على وجه اكمل فههنا حركتان هما حقيقة النظر الاولى من المطلوب وتنتهى الى المعلومات
التى هى المبادى والثانية من المبادى وتنتهى الى المطلوب ثم ما يقع فيه النظر اما
ان يوصل الى تصور و يسمى دليلا وهو اى الدليل الامر الذى يمكن التوصل بصحيح
النظر اى بالنظر الصحيح فيه اى فى ذلك الامر الى العلم بمطلوب خبرى اى تصديقى فيكون
ذلك العلم تصديقيا وبذلك يخرج التعريف لانه انما يوصل الى مطلوب تصورى
لا خبرى وانما قال بصحيح النظر لانه ينقسم الى الصحيح والفاسد بتاديته الى المطلوب
وعدم تاديته وهذا التعريف للاصوليين وقيل الدليل قول مؤلف من قضايا
واحدها قضية وهى الجملة الخبرية يستلزم ذلك القول لذاته لا لامر اخر خارج عنه
كانه قولنا الدراهم فى الكيس والكيس فى الصندوق فانه قول مؤلف من قضايا
يستلزم قولا اخر هو ان الدراهم فى الصندوق ولكن ذلك الاستلزام ليس
لذاته بل لامر خارج عنه وهو ان ما كان فى شىء هو فى اخر فهو فى ذلك الاخر لان
ظرف ظرف الشىء ظرف لذلك الشىء فمثل هذا القول لا يسمّى دليلا لان استلزامه
لا لذاته ٢ قولا اخر ولا يحتاج الى تقييد بالخبر لان القضايا لا تفيد الا ذلك و
وهذا التعريف للمنطقيين ثم القضايا عندهم اعم من ان تكون ملفوظة او معقولة
لان الدليل والقياس يطلق على كل منهما فعلى التعريف الاول وهو الاصولى الدليل
على وجود الصانع هو العالم لانه يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيه الى التصديق
بوجود الصانع وهو مطلوب خبرى ولا يمكن ان يكون العالم على التعريف
الثانى دليلا لانه مفرد ولا شىء من المفرد بقول مؤلف من قضايا وعلى
التعريف الثانى وهو المنطقى الدليل على وجود الصانع هو قولنا العالم حادث
وهى الصغرى وكل حادث فله صانع وهى الكبرى ينتج من الشكل الاول العالم
فله صانع وهو معنى وجود الصانع والحاصل ان الدليل يقال للامر الذى يمكن ان
يتأمل فيه ويستنبط منه المقدمات المترتبة المنتجة للمطلوب ويقال لتلك المقدمات
بالاصطلاحين المذكورين واما قولهم اى بعض اهل المعقول فى تعريف الدليل

وتسمّى معرّفا او الى تصديق صح

قضية صح

٢ والدليل هو الذى يستلزم لذاته صح

هو الذى

30

هو الذى يلزم من العلم به العلم بشىء اخر هو المدلول فبالثانى وهو قول مؤلف
الخ اوفق من الاول وان امكن ان يوافق الاول والوجه انه لا يلزم من العلم
بالعالم العلم بوجود الصانع ويلزم ذلك من العلم بالمقدمتين المذكورتين على الوجه
المذكور والمراد ههنا اللزوم الظاهر دائما وجه موافقة الاول فيحمل اللزوم على ما هو
اعم مما كان بدون الواسطة او بها ولا يخفى انه يلزم من العلم بالعالم العلم بوجود
الصانع بواسطة النظر فيه ههنا مباحث الاول انه يجوز ان يراد بالامكان فى التعريف
الاول الخاص فيصير المعنى ان الدليل هو الذى لا ضرورة فى طرف التوصل بصحيح النظر فيه
الى التصديق سلبا وايجابا فيجوز ان يتوصل به وان لا يتوصل او العام بانه لا ضرورة
فى سلب التوصل به الثانى ان التعريف الثانى مقتصر على الادلة العقلية ولا يخفى
ان اللائق ههنا ما هو اعم ليدخل الدلائل الشرعية الثالث انه قال فيه يستلزم لذاته
ولم يقل لذاتها اشارة الى ان للتأليف الصورى مدخلا فى الاستلزام المذكور الرابع
ان التعريف الثالث صادق بالمعرف اذ يلزم من العلم بالحد العلم بالمحدود
ولا دليل على ان المراد بالعلم فيه التصديق وارادته مع عدم المرشد اليه ابهام
والتعريف لا افهام وايضا فهو منتقض بالعلم بان الكل اعظم من جزئه اذ يلزم
منه العلم بان الجزء اصغر من الكل وعكسه ولا شىء من ذلك بدليل الخامس ان هذا
التعريف لا يصدق على الشكل الثانى مثلا لانه لا يلزم من العلم بمقدماته العلم
بالنتيجة وهو دليل قطعا وجوابه ان المراد اللزوم فى الجملة ليدخل اللزوم المتوقف
على النظر كما فى ما عدا الشكل الاول من الاشكال ومع هذا الجواب يعلم موافقة هذا التعريف
للتعريف الاول على ما سبق وان كان بالثانى اوفق اما كونه اى خبر الرسول
موجبا للعلم اليقينى فللقطع وجزم العقل بان من اظهر الله تعالى له المعجزة
السابق تعريفها على يده ومن قبله تصديقا له اى على فعل التصديق له فى دعوى
الرسالة اى فى دعوى انه رسول فثبت رسالته يقينا كان صادقا دائما
فيما اتى به واخبر عنه من الاحكام والمعنى ان من اظهر الله المعجزة على يده كان

رسولا ومن كان رسولا كان صادقا في اخباره وضرورة عصمته ولو جاز ضد
ذلك عليه لبطلت فايدة البعثة واللازم باطل قطعا واذا كان من شانه ذلك صادقا
فيما اخبر به من الاحكام يقع العلم السامع بمضمونها اي الاحكام او الاخبار المتضمنة
لها قطعا سواء كان ذلك الاستماع منه شفاها او عنه بطريق التواتر واما انه اي
العلم الذي اوجبه خبر الرسول استدلالي اي نظري لا ضروري فلتوقفه اي توقف
حصوله على الاستدلال اي على النظر في الدليل واستحضار انه اي هذا الخبر ٢ رسالته
بالمعجزات والمراد بالجنس وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع
اي نسبته مطابقة لخارجها فهذا الخبر صادق ومضمونه واقع والمعنى انه استدلالي
لتوقفه على استحضار هذا القياس المنتج لصدق خبر الرسول قطعا فيحصل العلم بذلك
فصغراه هذا خبر من ثبت رسالته وكبراه وكل خبر هذا شانه فهو صادق
والنتيجة هذا الخبر صادق وقد سبقت الاشارة الى بيان المقدمتين وقطعيتهما
ولا يقال استحضار ان خبر الرسول كان في حصول العلم بمضمونه فلا يتوقف على ترتيب
هذا الدليل لانا نقول لا بد في ذلك من انضمام استحضار كونه صادقا قطعا
وقد يقال انه استدلالي بالنظر الى ذاته وان كان بديهيا بالنظر الى ان خبر الرسول
بنا على عدم الاحتياج الى استحضار المقدمة الاخرى وهذا كما يقال حدوث العالم
بالنظر الى ذاته نظري وبالنظر الى تغيره بديهي كذا قيل وفيه ما لا يخفى على المتامل والعلم
الثابت به اي بخبر الرسول يضاهي اي يشابه ٦ ويماثل من الوجه والاستدلال
كالمحسوسات اي كالعلم بالمحسوسات بانواعها من المبصرات والمسموعات
وغيرها والبديهيات وهي الاوليات كالعلم بان النفي والاثبات لا يجتمعان
والمتواترات المستفادة من التواتر في التيقن اي في ~~[illegible]~~ الجزم المطابق
للواقع وفي عدم احتمال النقيض متعلق ذلك الجزم النقيض على ما عرف سابقا وفي الثبات
اللازم من عدم احتمال النقيض اي عدم احتمال الزوال اي احتمال صفة العلم
الزوال اي زوالها بتشكيك المشكك فيها فلا يقدح في ثباتها ذلك التشكيك

اصلا

٢ خبر من ثبت صح رسالته

٦ الذي سيذكره العلم الثابت
بالضرورة دون النظر صح
والاستدلال الخ

31

اصلا وانما فسر الثبات بعدم احتمال الزوال دون عدم الزوال لما ان عدم
الزوال يمكن اتصاف صفة الاعتقاد التقليدي به لكنها تحتمل الزوال واما عدم
احتمال الزوال فهو من خواص العلم اليقيني ٢ عبارة عن تلك الصفة التي بها
الانكشاف التام وهذا المعنى متحقق في جميع افراد العلم ولا يقدح ١ كون هذه
الصفة يتوقف حصولها في بعض الافراد على الاستدلال فمن ثم كان العلم الضروري
والنظري واحدا من هذه الحيثية فهو اي العلم المستفاد من خبر الرسول على هذا
التاصيل علم بمعنى الاعتقاد الجازم فخرج الظن المطابق للواقع فخرج الجهل المركب
الثابت الذي لا يحتمل الزوال فخرج الاعتقاد الجازم الذي هو قسيم العلم لانه
وان طابق ثابتا بمعنى انه قد لا يزول لكنه غير ثابت بمعنى عدم احتمال الزوال وهذا
الاعتقاد هو المسمى بالتقليد فالعلم المستفاد من خبر الرسول لا بد ان يكون
لهذه الصفة قطعا والا اي وان لم يكن كذلك لكان اي العلم المذكور جهلا
مركبا ان كان جازما غير مطابق او ظنا ان لم يكن جازما او تقليدا اي اعتقادا
جازما غير علم ان لم يكن ثابتا اي غير محتمل للزوال والحاصل ان العلم الخبري لو لم
يكن مشاركا في هذه الاوصاف لهذه العلوم الضرورية لكان جهلا او ظنا او
تقليدا واللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن
جازما لكان اما ظنا او شكا او وهما والقسمان الاخيران منتفيان ههنا قطعا
فتعين الاول وان كان جازما فان لم يكن مطابقا كان جهلا ضرورة انه لا واسطة
بين المطابقة وعدمها ولا معنى للجهل الا الجزم الغير المطابق وان كان مطابقا
فان احتمل الزوال بتشكيك المشكك كان تقليدا واما بطلان اللازم فبقيام
البرهان على ان خبر الرسول موجب للعلم اليقيني ومنافاة ذلك للاقسام ٧
المذكورة امر يستغني عن البيان فان قيل ما وجه تقييد احتمال الزوال بتشكيك
المشكك اجيب بان احتمال الزوال في الجملة لا ينافي العلم في الجملة كما في العلم العادي
ان تجويز النقيض فيه يستلزم احتمال الزوال واما احتمال الزوال بتشكيك

٢ وتحقيق هذه المقام ان العلم اليقيني
صح عبارة الخ

١ في ذلك
صح

التشكك فانه ينافي العلم مطلقا فان قيل اعتراض على تقسيم الخبر الصادق الى النوعين المذكورين هذا الذي ذكر من مضاهاة العلم المستفاد من خبر الرسول للعلم الضروري في هذه الصفات انما يكون في العلم المستفاد من خبر الرسول المتواتر فقط اذ المستفاد من الاحاد لا يكون هذا شانه لانه انما يفيد الظن او الجزم الذي يحتمل الزوال بالتشكيك فيرجع هذا الذي جعلتموه قسما ثانيا من الخبر الصادق وهو خبر الرسول الى القسم الاول الذي هو الخبر المتواتر اذ المفروض ان خبر الرسول انما يفيد العلم اذا كان متواترا وعلى هذا فيبطل تقسيم الخبر الصادق الى الخبر المتواتر وخبر الرسول لانه حينئذ قسم من المتواتر لا قسيمه قلنا في الجواب عن ذلك الكلام الذي قررناه في هذا المقام من جعل خبر الرسول قسيما للمتواتر وكون العلم الحاصل منه مضاهيا للعلم الضروري انما هو فيما علم انه خبر الرسول مطلقا بان سمع ذلك الخبر من فيه عليه السلام فكان طريق العلم به الحس او تواتر عنه ذلك الخبر وكان طريق العلم به المتواتر او بغير ذلك من الطرق ان امكن فقد يخلق الله تعالى للانسان علما ضروريا بان هذا الخبر المروي احادا هو خبر الرسول فالمأخوذ قسيما للمتواتر وقسما ثانيا من الخبر الصادق انما هو خبر الرسول مع قطع النظر عن كونه متواترا او غير متواتر وان كان التواتر من جملة طرق العلم بكونه خبر الرسول وان يكون قسيما من المتواتر بهذا المعنى والمتواتر موجبه علم ضروري وهذا موجبه علم نظري واما خبر الواحد المروي عن الرسول فانما لم يفد العلم اليقيني بمضمونه لعروض الشبهة في كونه اي المروي احادا خبر الرسول بواسطة احتمال خطأ الناقل وغلطه ونحو ذلك الا ان هذا الاحتمال لما كان مرجوحا مع عدالة الراوي وضبطه كان خبر الواحد مفيدا للظن فان قيل اعتراضا على جعل العلم المستفاد من خبر الرسول نظريا فاذا كان خبر الرسول متواترا او مسموعا من في رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تقرر ان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري كان العلم

الحاصل به

الحاصل به اي بالخبر المسموع من فيه الشريف او المتواتر عنه عليه السلام ضروريا مستغنيا في حصوله عن النظر والاستدلال كما هو حكم ساير المتواترات والحسيات من كونها مفيدة للعلم الضروري لا استدلاليا فما وجه جعله استدلاليا ولا شيء من الاستدلالي بضروري قلنا في الجواب عن ذلك العلم الضروري في الخبر الرسول المتواتر انما هو العلم بكونه اي بكون ذلك الخبر خبر الرسول مع قطع النظر عن العلم المستفاد منه او الظن فعلمنا بانه خبر الرسول ضروري اوجبه التواتر لان هذا المعنى اي كونه خبر الرسول هو الذي تواتر الاخبار به وهو حسي يصح تواتره لا مضمونه الذي يفيد العلم الاستدلالي نفس الخبر لانه لا يصح تواتره لما انه ليس بحسي فههنا امران احدهما العلم بكون هذا الخبر خبر الرسول وهو ضروري والثاني العلم بمضمون هذا الخبر وهو استدلالي والخبر في الاول مفاد وفي الثاني مفيد لانه في الاول معلوم وفي الثاني سبب للعلم والعلم الضروري في الخبر المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم انما هو ادراك تلك الالفاظ المترتبة التي نطق بها عليه السلام وادراك كونها اي تلك الالفاظ الشريفة كلام الرسول وخبره بحاسة السمع والعلم الاستدلالي في خبر الرسول المتواتر عنه او المسموع منه عليه السلام انما هو العلم بمضمونه اي الخبر وثبوت مدلوله اي والعلم بثبوت مدلوله قطعا فيتعلق بكل من الخبر المتواتر والمسموع منه عليه السلام علمان متغايران احدهما ضروري افاده التواتر او السمع وهو العلم بكونه خبر الرسول مع قطع النظر عن مدلوله والثاني استدلالي وهو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله ولما كان في ذلك نوع خفاء ضرب له مثلا وهو قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي واليمين على من انكر اخرجه الشافعي في الام بهذا اللفظ من حديث ابن عباس رضي الله عنهما والترمذي والدارقطني من حديث عمرو بن شعيب واصله في الصحيحين بلفظ اليمين على المدعى عليه فهذا الحديث علم بالتواتر على سبيل الفرض ان لم يثبت تواتره انه خبر الرسول

مع قطع النظر عن مضمونه ومدلوله وهو اي العلم بكونه خبر الرسول ضروري افاده
التواتر ثم علم منه اي من هذا الخبر انه يجب ويثبت حكما شرعيا قطعيا ان يكون
البينة على المدعي اي في جانبه والمدعي من لا يجبر على الخصومة اذا تركها والمدعى
عليه من يجبر وهو اي العلم بثبوت هذا الحكم الذي هو مضمون هذا الخبر ومدلوله
استدلالي يتوقف حصوله على النظر في الدليل كما سبق بيانه وصدوره هذا خبر من
ثبتت رسالته وكل خبر هذا شانه فهو صادق فهذا الخبر صادق ومن ضرورة
ذلك حصول العلم بمفاده المذكور ثم هذا الحديث موجبا للعلم بهذا الحكم مبني على
دلالته عليه قطعية والشارح واضرابه من المحققين على انه يشترط لافادة الدليل
النقلي العلم اليقيني امور ينتفي معها الاحتمال المنافي لليقين وفي توفرها ههنا نظر
فالاولى كون ذلك على سبيل الفرض في العلمين فان قيل اعتراضا على حصر الخبر
الصادق في المتواتر وخبر الرسول الخبر الصادق في نفس الامر المجعول مقسما
المفيد للعلم الضروري والنظري لا ينحصر في النوعين المذكورين الخبر المتواتر
وخبر الرسول بل قد يكون الخبر الصادق خبر الله تعالى وخبر الملك فانه معصوم
او خبر اهل الاجماع على الحكم الشرعي الذي جماعة اجمعوا عليه ان يلزم من اجماعهم
على الحكم اخبارهم به وان لم تحصل صورة الخبر في اللفظ او الخبر المستند الى
واحد او لم يبلغوا الكثرة المتواتر المقرون بما يرفع احتمال الكذب عنه فيقطع
بصدقه كالخبر الاحادي بقدوم زيد من السفر عند تسارع قومه الى داره
للعادة على العادة في ذلك فهو خبر واحد مقرون بما يرفع احتمال الكذب
فيوجب العلم بقدوم زيد ضرورة الجزم بصدقه والحاصل ان كلا من هذه
الاخبار الاربعة صادق قطعا موجب للعلم بمضمونه فما وجه حصر الخبر الصادق
في النوعين المذكورين قلنا في الجواب عن ذلك المراد من قولنا الخبر الصادق
على نوعين خبر يكون سبب حصول العلم بمضمونه لعامة الخلق اي من شانه
ذلك بمجرد كونه خبرا لا مطلق الخبر الصادق بدلالة المقام والخبر الصادق بهذا
بهذا المعنى.

بهذا المعنى المراد ينحصر في هذين القسمين فاما خبر الواحد المحفوف بالقراين
فانه لا يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين
باعتبار انضمامها الى ذلك الخبر فيكون افادتها لذلك بدلالة العقل ونظره
وانما تكون افادته للعلم واليقين بالنظر الى ما ذكر فلا يتناوله المقسم واذا
تمهد ان المنظور اليه في المقسم امران كون الخبر سببا عاما وكونه مفيدا بمجرده
فخبر الله او خبر الملك لا ريب في كونه مفيدا للعلم ولكنه انما يكون مفيدا للعلم
بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اي خبر الله تعالى او خبر الملك اليهم اي عامة الخلق
من جهة الرسول باخباره اياهم عن الله او عن الملك وحينئذ فحكمه اي خبر الله
او خبر الملك حكم خبر الرسول من حيث افادة العلم على سبيل العموم ويدخل في خبر
الرسول بواسطة اخباره به فيكون قسما منه لا قسيما له ولا منافاة بين كونه
خبر الله وخبر الرسول بنظرين واعتبارين واما اذا لم يصل من جهة الرسول
فهو غير ملحوظ في اصل التقسيم فلا يرد على الحصر المذكور واما خبر اهل الاجماع فهو
في حكم المتواتر من حيث القطع بموجبه فيرجع اليه وفيه نظر من وجهين احدهما
ان اهل الاجماع قد لا يبلغون كثرة المتواتر والثاني ان خبرهم لا يستند
الى الحس فان امكن ترجيعه الى خبر الرسول والا فيحمل الجواب على المسامحة
والاعراض عن التدقيقات التي لا طائل تحتها وقد يجاب عن خصوص الاعتراض
بخبر اهل الاجماع بانه اي خبرهم لا يفيد العلم بمضمونه بمجرده اي بمجرد كونه خبرا
بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة نحو قوله عليه السلام لا تجتمع
امتي على الخطا فقد قالوا بتواتره معنى لانه روي من طرق كثيرة بالفاظ مختلفة
دالة على هذا المعنى وتلقاه الامة بالقبول ومن الادلة كون العادة قاضية
جزما بان هذا العدد الكثير من العلما المحققين لا يجمعون على القطع بحكم شرعي
بمجرد تواطي او ظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع بلغهم الى غير ذلك من الادلة
وعلى هذا فلا يفيد خبرهم بمجرده فلا يرد نقضا على الحصر المذكور وما لم يكن هذا

هذا الجواب مرضيا عنده اشار الى رده بقوله قلنا وكذلك خبر الرسول لا يفيد
العلم بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على تيقن صدقه على ما سبق وهذا الذي
قدرناه من كون خبر الرسول انما يفيد العلم بالنظر في الدليل الموجب لذلك
جعل العلم الحاصل به استدلاليا مستفادا من النظر والاستدلال فان قيل هذا
التقرير مناقض لما سبق تقريره من ان الملاحظ في التقسيم انما هو الخبر المفيد
للعلم بمجرده والذي اعتمده ههنا في رد هذا الجواب ان خبر الرسول كخبر اهل الاجماع
في عدم الافادة بمجرده اذ لا بد في افادة كل منهما العلم من الاستدلال والنظر
قلنا المراد فيما سبق تقريره التجريد عن القرائن والامور الخارجة عن الخبر التي
بواسطتها يصير مفيدا لليقين كما صرح به انفا كما في المثال السابق من الاخبار
بقدوم زيد المقرون بتسارع قومه اليه وخبر الرسول ليس كذلك لانه يفيد
العلم مجردا عن القرائن المذكورة وان لم يكن ظهور افادته للعلم مجردا عن
النظر والاستدلال بل يتوقف عليه فصدق ان خبر الرسول من شانه انه
يفيد العلم بمجرده اي مع تجريده عن القرائن المذكورة بخلاف خبر الواحد الذي
لا بد في افادته من القرائن وهذا التجريد هو الملاحظ في التقسيم وانه لا يفيد
العلم بمجرده اي مع التجريد عن النظر والاستدلال بل لا بد فيه من ذلك
ولا ينافي ذلك اعتبار التجريد عن القرائن في المقسم فليتامل واما السبب
الثالث الذي هو العقل ويطلقه الحكماء على معان ثمانية العقل النظري والعملي
والهيولاني والعقل بالملكة وبالفعل والعقل المستفاد والجوهر المجرد عن المادة
والثامن المعنى المراد ههنا وهو اي العقل قوة نفسانية للنفس الانسانية
وهي عبارة عن كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكليات ويستنبط بالراي
والقوة اسم لما يكون مبدا الامر فعلا او انفعالا وهو جنس لان القوى كثيرة
والنفسانية منها منقسمة الى القوة المدركة والمحركة وقوله بها تستعد النفس
للعلوم والادراكات فصل عن ما سوى العاقلة من ساير القوى وعطف

وليس من شانه ذلك
لولاها بل هي المفيدة
لليقين صح كما صرح

الادراكات

الادراكات على العلوم اشعارا بما عليه الجمهور من ان الادراك بالحواس
لا يعد علما وهو اي ما وقع التفسير به ههنا المعنى اي المراد بقولهم في تفسير العقل
غريزة اي قوة يتبعها العلم بالضروريات كالاوليات والحسيات عند سلامة
الالات من الحواس الظاهرة والباطنة والتجاويف الدماغية عن الافات
وقالوا من فقد حسا فقد فقد علما وهو المعنى ايضا بقولهم صحة الفطرة الاولى
من الانسان وقولهم قوة يجود بها التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة الى غير ذلك
من التعاريف المتفقة في المعنى الثامن الذي هو القوة العاقلة من الانسان
ويطلق العقل ايضا ويراد به العلم الضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات
ويراد به ما يكتسبه الانسان من الاحكام الكلية بالتجارب ويعرف بانه معان
مجتمعة في الذهن يستنبط بها المصالح والاغراض وهو المسمى بالعقل في العرف
ويراد به هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه واختياره وقيل
في تفسيره ايضا جوهر مجرد في ذاته عن المادة تدرك به اي تدرك به
النفس الغائبات عنها المجهولات بالوسائط من الاستدلالات والانظار
وغيرها والوسائط الذي هي محال الانظار كالحدود والمتكررة في الاقيسة
ونحوها من التلازم والتعاند الى غير ذلك ويدرك به المحسوسات على اختلافها
بالمشاهدة والمراد بالمحسوسات ما يعم المدركات بالحواس الباطنة وبالمشاهدة
ما يشمل المشاهدة بالحس الباطن ايضا كما يشمل الادراك بجميع الحواس الظاهرة
وليس المراد بالمشاهدة البصرية في تفسير العقل بذلك نظر اذ هو بهذا المعنى
اما ان يكون هو النفس الناطقة اولا فان كان الاول فهو المدرك
فلا يليق ان يجعل في التعريف آلة للادراك فيقال يدرك به لانه حينئذ
هو المدرك وان كان الثاني يلزم ان يثبت للانسان جوهران مجردان
احدهما النفس المدرك والثاني العقل الذي يدرك به النفس
وفيه نظر من وجهين الاول ان كان الحكماء القائلين بالجواهر المجردة لا يثبتون

تعدده للانسان وانما الحقيقة الانسانية عندهم جوهر واحد مجرد هو النفس
الناطقة والجسم بجميع قواه آلة لها او المجموع من النفس الناطقة والجسم والثاني
ان الجوهر المجرد عندهم مدرك بالذات لا آلة للادراك وهو اما عقل او نفس
ويفرق بينهما ان العقل مجرد عن المادة وعلايقها وتجرد النفس انما هو
عن المادة لا عن العلايق واما العقل المضاف للانسان فهو القوة المذكورة
آنفا ويطلقون العقل على النفس الناطقة ايضا على ما مر ويمكن ان يجاب
بان المراد بالجوهر في التعريف المذكور جوهر مادي لطيف لا مجرد وهذا على رأي
البعض ولهذا اختلفوا في كون محله القلب والدماغ والمجرد لا يحل المادي لا
وعلى هذا فيجوز ان يثبت ذلك للانسان وان يكون آلة لادراكه وجواب
قوله واما العقل قوله **فهو** اي العقل بالمعنى الثاني من المذكور **سبب** مفيد **للعلم ايضا**
وانما **صرح بذلك** اي بكونه سببا مع كونه معلوما من قوله اسبابه ثلاثة الخ **لما فيه**
اي في كونه سببا للعلم **من خلاف** الفرقة **السمنية في جميع النظريات** فانهم انكروا
كون النظر مفيدا للعلم مطلقا فقد انكروا افادة العقل للعلم النظري مطلقا ومن
ضرورة ذلك جحدهم سببية العقل في جميع النظريات **و**لما فيه من خلاف **بعض**
الفلاسفة الالهيين قيل هم الاشراقيون **في** بعض النظريات وهي **الالهيات**
اي المباحث المتعلقة بالواجب تعالى ذاتا وصفاتا وينسب هذا المذهب الى
المهندسين ايضا ونقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث
الالهية انما الغاية القصوى فيها الاخذ بالاولى والاخلق وخلاف الفريقين
في ذلك يستند الى شبهة كثيرة مذكورة في المطولات بردودها منها انهم انما
خالفوا في ذلك **بنا**ء لمذهبهم **على** شبهة تنفي افادة النظر اليقيني هي **كثرة الاختلاف**
بين العقلاء في النظريات **وتناقض لآرا**ئهم فيها فقال السمنية لا يفيد النظر
اليقين مطلقا اذ لو افاد لما وقع فيه اختلاف العقلاء وتناقضت آراؤهم واللازم
باطل لوقوع الاختلاف والتناقض وقال بعض الفلاسفة قد يفيد وقد لا يفيد

بواسطة

بواسطة ما ذكر فلا يوثق به في الالهيات التي هي اعلى المطالب واخطرها بخلاف
الحسابيات والهندسيات ونحو ذلك مما يتضح فيه وجوه الادلة **والجواب**
عن شبهتهم هذه **ان ذلك** الاختلاف والتناقض انما هو **لفساد النظر** الصادر
من بعض النظار لتخلف بعض شروط صحته فيقتضي نظره في زعمه مثلا سلبا ويقتضي
النظر الصحيح من بعض النظار ايجابا بالمتعلق ذلك السلب فيقع الاختلاف والتناقض
بواسطة فساد ذلك النظر **فلا ينافي** ذلك **كون النظر الصحيح** في حد ذاته وهو المقترن
بجميع شروط الصحة الصادر **من العقل مفيدا للعلم** اليقيني في الالهيات وساير النظريات
على ان ما ذكرتم ايها السمنية من هذه الشبهة **نظر العقل** حيث رتبتم الدليل المقتضي
في زعمكم لثبوت مدعاكم **ففيه** اي في استدلالكم على دعواكم **اثبات ما نفيتم** بقولكم النظر
لا يفيد علما مطلقا **فتناقض** قولكم اذ الايجاب الجزئي وهو ههنا اثبات افادة
هذا النظر المخصوص مدعاهم يناقض السلب الكلي وهو ههنا ما زعموه من انه لا شيء
من النظر بمفيد للعلم ولا يخفى انه انما يتم الزامهم بذلك اذا ادعوا ان نظرهم هذا
يفيد العلم اما اذا ادعوا انه انما يفيد الظن فلا توجه للالزام وهو ظاهر **فان**
زعموا اي السمنية **انه** اي استدلالهم هذا انما هو **معارضة للفاسد** من استدلالنا
على كون النظر مفيدا للعلم **بالفاسد** من استدلالهم على عدم افادته **قلنا** في الجواب
هذه المعارضة بهذا النظر الفاسد لا يخلو **اما ان يفيد شيئا** من مدعاكم او في
الجملة **فلا يكون** النظر الذي حصلت به هذه المعارضة **فاسدا** لمنافاته الافادة
للفاسد **او لا يفيد** شيئا **فلا يكون** ذلك **معارضة** لانها اقامة الدليل على خلاف
ما اقام عليه الخصم الدليل لنفي دعواه فاذا لم يفد ذلك الدليل شيئا لا يكون
ذلك معارضة لان دليل الخصم اذا سلم عن المعارض ويمكن ان يقال فساد
الاستدلال في نفسه لا ينافي الزام الخصم به فلا منافاة بين افادة الدليل وفساده
في نفسه لما عرف من الدليل الالزامي وقد تقدم **فان قيل** من قبل نفاة كون النظر
مفيدا للعلم وذلك من قوى شبههم **كون النظر مفيدا للعلم** يعني ان الحكم بالنظر

استدلالنا على ما ادعيتموه صح

مفيد للعلم ان كان هو اى ذلك الحكم ضروريا مستغنياً عن حصوله عن النظر لم يقع
فيه اى فى ذلك الحكم المفروض انه ضرورى خلاف بين العقلا كما لم يقع خلاف فى
قولنا الواحد نصف الاثنين اذ اطباق العقلا على ان الحكم بذلك يقينى بديهى واللازم
باطل لوقوع الخلاف فالملزوم مثله وهو كونه ضروريا وان كان الحكم بان النظر مفيد
للعلم نظريا بيانه ان قولنا النظر مفيد للعلم قضية نظرية فيتوقف حصولها على النظر
ولا معنى لاثبات النظر بالنظر صح الا ذلك وانه اى اثبات النظر بالنظر دور بيانه ان الدور
توقف الشئ على ما يتوقف عليه وهذه القضية المذكورة المفروض كونها نظرية
متوقفة على النظر المفروض انه يفيدها وكونه يفيدها متوقف عليها لانه مالم يثبت
ان النظر مفيد للعلم لا يفيد هذا النظر المخصوص هذه القضية فلزم توقف الشى على
ما يتوقف على ذلك الشى واللازم باطل فالملزوم مثله وهو كونه نظريا واذا بطل كونه
ضروريا ونظريا بطل كون النظر مفيد للعلم اذ لا واسطة بينهما وذهب بعضهم الى ان
المراد بالدور ههنا حاصل ما يرجع اليه الدور بناء على ان المراد ههنا من اثبات
النظر بالنظر اثبات الشى بنفسه وفيه توقف الشئ على نفسه وهو محال ولهذا كان
الدور محالاً لانه يرجع الى ذلك وهو حاصله ولا يخفى ان ذلك وقوف مع ظاهر
قوله لزم اثبات النظر بالنظر والوجه ما قررناه لقول الشارح فى شرح المقاصد
وفيه دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة
انتهى ولا يخفى اللازم من هذه الشبهة عدم حصول العلم لنا بكون النظر مفيد للعلم
ولا يلزم منه ان النظر لا يفيد العلم فى نفس الامر لانا نقول محل النزاع صدق هذا الحكم
وكونه معلوما لنا فيكتفى فى الرد بانتفاء معلوميته لانها محل ترتب الفايدة قلنا
فى الجواب مختار كونه ضروريا وهو اختيار الامام الرازى قولكم لو كان ضروريا
لم يقع فيه خلاف ممنوع بل الضرورى قد يقع فيه خلاف وذلك كما سبق بيانه
اما لعناد من المخالف فيه ومكابرة وكيف لا وقد انكر قوم من العقلا البديهيات
راسا او لقصور من المخالف فى الادراك والنظر بواسطة قصور فى عقله

٢ فى ذلك الحكم صح

٧ يتوقف العلم به على النظر لزم من ذلك اثبات كون النظر مفيداً للعلم بالنظر الخ بيانه صح

فان

36

فان العقول متفاوتة فى ذواتها بحسب الفطرة واصل الخلقة تفاوتا ينتهى فى
النقصان الى ان يلتحق بعض العقلا بافق الملايكة وفى التنازل الى ان يلتحق بعض الاغبيا
بحضيض البهايم وحكم هذا التفاوت ثابت باتفاق من العقلا ولا اعتداد
بمن خالف فيه واستدلال عليه من الاثار اى اثار العقول من الانظار
المتفاوتة والادراكات المختلفة وشهادة من الاخبار الحاكية لاحوال
العقلا فى تصرفاتهم النظرية وتصوراتهم العقلية الدالة قطعاً على تفاوت
عقولهم باصل الفطرة ويدرك الان من احوال الناس فى ذلك
ما يقضى منه العجب وفى قوله عليه السلام نحن معاشر الانبيا امرنا ان نخاطب
الناس على قدر عقولهم اصدق شاهد على ذلك او نختار انه نظرى وهو
اختيار امام الحرمين قولكم يلزم اثبات النظر بالنظر ممنوع وذلك لان
النظر مطلقا قد يثبت كونه مفيدا للعلم بنظر جزئى مخصوص شخصى لا يعبر عنه
اى عن ذلك النظر المخصوص بالنظر الذى مفهومه كلى وهما غيران بالضرورة
فلا يلزم اثبات الشئ بنفسه وايضا فافادة هذا النظر المخصوص كون النظر
مطلقاً لا يفيد العلم لا يتوقف على ثبوت ذلك فلا دور وتحقيقه ان القضية
الكلية القايلة كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات
مخصوصة تفيد العلم قطعا بتلك المقدمة ولا معنى للنظر المخصوص الا ذلك
الترتيب المخصوص المقترن بجميع الشرايط وهذا كما يقال قولنا العالم متغير
وكل متغير حادث نظر مخصوص يفيد العلم بحدوث العالم قطعاً وذلك ثابت
بالضرورة اذ الشكل الاول بديهى الانتاج بضرورة فحصل العلم اليقينى بان
هذا النظر المخصوص مفيد لهذا المطلوب المخصوص وليس ذلك اى افادة
هذا النظر للعلم لخصوصية هذا النظر وهذا ايضا معلوم بالضرورة بل افادته
لذلك لكونه اى هذا النظر المخصوص فى حد ذاته صحيحاً صورة ومادة مقرونا
بشرايطه المذكورة فى مباحث النظر مفيداً للعلم ضرورة اذا فادة

ذلك النظر المخصوص للعلم انما هي لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه فثبت المطلوب
وهي معنى اثبات النظر الكلي بالنظر الجزئي من غير لزوم اثبات الشيء بنفسه
او لزوم دور زيادة الايضاح ان يقول لو لم يكن كل نظر صحيح مفيداً للعلم
لكان اللازم احد امرين اما انه لا شيء من النظر الصحيح بمفيد للعلم او ان
بعض الانظار الصحيحة مفيد للعلم دون بعض والقسمان باطلان اما الاول
فلان العلم بافادة هذا النظر الصحيح المخصوص للعلم الضروري واما الثاني فلان
القول بافادة بعضها العلم دون البعض لا جزم مع استوائهما في الصحة و
توفر الشروط ترجيح بلا مرجح وكون الافادة انما هي لخصوصية لبعض المراد
فيكون ذلك مرجحا معلوم البطلان بالضرورة فثبت كون كل نظر صحيح لابد
ان يكون مفيداً للعلم وان افادة قولنا العالم متغير وكل متغير حادث
العلم بحدوث العالم ليس الا لكونه صحيحاً وفي تحقيق هذا المنع اي منع لزوم الدور
على تقدير اثبات كون النظر مفيداً للعلم بالنظر زيادة تفصيل على ما ذكرنا
لا يليق تلك الزيادة بهذا الكتاب المختصر وانما تليق بالمطولات لكن لا بأس
بالاشارة الى شيء من ذلك فنقول قال امام الحرمين في هذا المقام لا بعد
في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها وهو معنى اثبات ذلك الحكم الكلي بذلك
النظر الجزئي فاعترض على ذلك بان هذا النظر المخصوص هو المثبت لهذه الكلية
وهو من افرادها قطعاً فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه يقتضي تقدم
الشيء على نفسه وان يعلم قبل ان يعلم وهو حاصل الدور على ما سبق وايضاح
هذا الاعتراض ان نقول لا شك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها
فاذا ثبتت الكلية بحكم جزئي معين فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه اذ لا
معنى لاثبات الكلية الا اثبات حكم كلي ولا معنى لذلك الا اثبات احكام
جميع الجزئيات والمفروض اثبات ذلك بحكم ذلك الجزئي المعين الذي
هو من جملة الجزئيات فيلزم اثبات حكم نفسه بحكم نفسه والجواب ان حكم

هذا

37

هذا الجزئي من حيث خصوص ذاته غير حكمه من حيث كونه جزئياً وفرداً من افراد موضوع
الكلية فما به اثبات الحكم الكلي هو حكم الجزئي من حيث ذاته وبه يثبت له حكم آخر
من حيث كونه جزئياً فليس هناك اثبات شيء بنفسه بل اثبات حكم بحكم آخر فقولنا العالم
متغير وكل متغير حادث نظر مخصوص فهو جزئي معين وقد ثبت له من حيث ذاته مع
قطع النظر عن كونه نظراً حكم ضروري هو كونه مفيداً للعلم فاثبتنا بذلك الحكم بالطريق
ان يثبت حكماً كلياً هو كون كل نظر صحيح يفيد العلم وهو حكم نظري ولا معنى لذلك
الا اثبات ذلك الحكم لكل فرد من افراد النظر الصحيح التي من جملتها هذا الجزئي الذي
هو العالم متغير وكل متغير حادث وليس ذلك اثباتاً لحكم هذا الجزئي بنفسه حتى يلزم المحذور
بل هو اثبات حكم له نظري من حيث كونه جزئياً بحكم له ضروري من حيث خصوص ذاته
والضروري غير النظري قطعاً بل هذا النظر المخصوص من حيث ذاته غيره من حيث
كونه جزئياً لتلك الكلية والى ذلك اشار في شرح المقاصد بقوله نفس الشيء
بحسب الذات قد يغايره بحسب الاعتبار ولما كان العلم المستفاد من الخبر
الصادق منقسماً الى الضروري والاستدلالي اشار الى ان العلم المستفاد من العقل
يتنوع اليهما ايضا بقوله وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل المجعول سببا له
بالبديهة اي باول التوجه اي توجه العقل من غير احتياج في ذلك الثبوت الى
تفكر ونظر في الدليل فهو اي ذلك الثابت من العلم العقلي ضروري ثابت
بالضرورة دون النظر كالعلم بان كل شيء مطلقاً اعظم من جزئه واكبر مقداراً
قطعاً فانه اي العلم بذلك بعد تصور الانسان معنى لفظ الجزء بانه البعض
ومعنى لفظ الكل بانه مجموع الاجزاء والابعاض وتصور معنى الاعظم بانه ههنا الاكبر
مقداراً لا يتوقف حصوله على شيء آخر سوى التصور المذكور والتوقف عليه كلا
لاينافي البداهة كما سبق تقريره ومن توقف فيه اي في العلم بان الكل اعظم
من الجزء لعروض شبهة له في ذلك التصور حيث زعم ذلك المتوقف ان جزء الانسان
كاليد منه مثلا قد يكون اعظم منه اي من الانسان فهو اي المتوقف لم يتصور

ما لا بد من تصوره في هذا التصديق الضروري على ما ينبغي اذ لم يتصور معنى الجزء بانه
بعض من كله ولم يتصور معنى الكل بانه مجموع ابعاضه بل غلط في ذلك غلطا فاحشا
بقطع النظر عن الاضافة ولو لاحظها لتصور اذ جزء الشيء وان تناهى في العظم بعض
منه وان المجموع من ذلك الجزء العظيم وباقي الاجزاء اعظم من ذلك الجزء على انفراده
لكنه لما غفل عن وصف الاضافة الذي به يتحقق معنى الجزء والكل توقف بل حكم بمجاز
ثم الظاهر ان المصنف اراد بالثابت بالبديهة ما لا يحتاج في ثبوته الى النظر مطلقا
ليشمل الوجدانيات والحدسيات والتجربيات لا البديهي بالمعنى المشهور
والا فيلزم اهمال ما ذكرنا فالاولى ان يفسر قوله بالبديهة بدون النظر في الدليل
لا باول التوجه اذ العلم ببعض الضروريات لا يحصل باول التوجه بل لا بد فيه
من حدس ونحوه وما ثبت من العلم الثابت بالعقل بالاستدلال اي بالنظر
في الدليل واستنباط المطلوب منه سواء كان ذلك الاستدلال استدلالا
من العلة على المعلول اي معلول تلك العلة كما اذا راى المستدل نارا ملتهبة
وهي العلة فعلم ان لها دخانا هو معلول لها وهو استدلال من العلة على المعلول
او كان استدلالا من المعلول على العلة الثابت هو في نفس الامر بها وان حصل
العلم بها بالاستدلال منه كما اذا راى دخانا فعلم ان هناك حيث الدخان نارا
ويليق ان يكون الاول ليلا والثاني نهارا وقد يخص الاول باصطلاح خاص باسم
التعليل فيسمى تحصيل المعلول من علته تعليلا لا استدلالا وذلك الدليل برهانا
لميا ويخص الثاني وهو تحصيل العلة من معلولها بالاستدلال فيسمى استدلالا
لا تعليلا وذلك الدليل برهانا انيا فهو اي العلم الثابت بالاستدلال اكتسابي
اي حاصل للمستدل بالكسب وهو اي الكسب مباشرة الاسباب المفضية
ههنا الى ذلك العلم ويشترط ان تكون تلك المباشرة المعتبر بها الكسب
حاصلة بالاختيار فلا تكون مباشرة الاسباب بدون القصد كسبا
فالكسب ههنا كصرف العقل بتوجهه الى النظر على سبيل القصد والنظر في الدليل

بترتيب

بترتيب المقدمات الحملية او الشرطية او المركبة منها على الوجه المخصوص لافادة
مطلوب مخصوص وهذا هو الكسب في المطالب الاستدلاليات ونحو الاصغاء
بالاذن قصدا في السمعيات وتقليب الحدقة في المرئيات ونحو ذلك من
استعمال بقية الحواس في الحسيات اذ كسب كل شيء بحسبه فالاكتساب
على هذا اعم من الاستدلالي مطلقا لانه اي الاستدلالي هو الذي يحصل
بالنظر في الدليل وهو كسب كما سبق فكل استدلالي اكتسابي لحصوله بالكسب
ولا عكس فليس كل اكتسابي استدلاليا لجواز الحصول بكسب لا يكون نظرا
كالابصار الحاصل بتقليب الحدقة في المرئي بالقصد والاختيار فانه كسبي لا
استدلالي واما الابصار الحاصل اتفاقا من غير اختيار فليس بكسبي
لما عرفته ثم في هذا التقرير نظر وجهه ان العلم المنقسم ههنا الى الضروري
والاكتسابي انما هو العلم المضاف الى العقل من حيث كونه سببا ثالثا
فلا يناسب ان يجعل الكسبي منه منقسما الى الاستدلالي والحسي على ما هو ظاهر
قوله والاصغاء وتقليب الحدقة الخ والجواب عن ذلك من وجهين الاول
ان الشارح استطرد الى ذلك فبين الاكتساب بقسميه في نفسه مع
قطع النظر عن كونه مضافا الى العقل والثاني انه انما نظر الى كون العقل
سببا ظاهريا للعلم مباين للسببين الاخيرين لكن على هذا الوجه لتخصيص
الحسيات لدخول المتواترات القصدية وغيرها واما الضروري فقد يقال
في مقابل الاكتساب الذي هو اعم من الاستدلالي فيثبت بين الضروري
والاكتساب نسبة المباينة الكلية ويفسر الضروري بالنظر الى هذا الاطلاق
بما لا يكون من العلوم الحادثة تحصيله مقدورا للمخلوق وانما يكون حصوله
بخلقه تعالى بدون مباشرة العبد سبب حصوله باختياره لانه بازاء الاكتساب
وهذا كالاوليات فان حصولها بمحض خلقه تعالى وبهذا المعنى لا يكون الحسيات
الحاصلة باستعمال الحواس بالاختيار ~~ريات~~ من الضروريات لانها من الكسبيات

مطلقا لا الى انه سبب ثالث للعلم صح

على ما عرف آنفاً وقد يقال الضروري في مقابل الاستدلالي وهو المتبادر الاغلب استعمالاً ويفسر من حيث هذا الاطلاق ما يحصل بدون فكر ونظر في دليل فيشمل الاوليات والحسيات والمتواترات والحدسيات وغيرهما كما تقدم بيانه وعلى هذا فبين المعنيين نسبة العموم والخصوص المطلق والاعم هو الضروري بالمعنى الثاني لتحققه بدون الضروري بالمعنى الاول في العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسي بالاختيار وكل ما صدق عليه ان حصوله غير مقدور للمخلوق صدق عليه ان حصوله بدون فكر ونظر في دليل فمن ههنا اي من جهة هذين الاطلاقين المختلفين جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس المستعملة على سبيل القصد اكتسابيا اي حاصلاً بمباشرة الاسباب اي اسباب حصوله بالاختيار اذ لا معنى للكسب الا ذلك لا ضروريا بالمعنى الاول لان تحصيله غير مقدور للمخلوق وهذا لا ينافي كونه ضروريا بالمعنى الثاني لما انه يصدق عليه انه بدون فكر ونظر وبعضهم جعل ذلك العلم الحسي ضروريا بالمعنى الثاني المذكور اي حاصل بدون الاستدلال اي بدون النظر في الدليل وهو ظاهر وجاز ان يكون الضروري اكتسابيا في الجملة فظهر من هذا التقرير انه لا تناقض من كلام صاحب البداية حيث قال في كتابه البداية ان العلم الحادث نوعان ضروري يعني بالمعنى الاول وهو ما يحدثه الله تعالى ويخلقه في نفس العالم من غير كسبه واختياره وهو معنى كونه غير مقدور للمخلوق كالعلم بوجوده اي العالم وتغير احواله من الغم الى السرور ومن الانقباض الى الانبساط الى غير ذلك واكتسابي وهو ما يحدثه الله تعالى فيه يعني في نفس العالم بواسطة كسب العبد وهو اي كسب العبد مباشرة اسبابه اي اسباب العلم واسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ومراده بنظر العقل مطلقا التوجه الصادق باول التوجه وبالنظر الذي هو ترتيب المبادي السابق بيانه ثم قال بعد ذلك والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل باول النظر اي باول التوجه من غير تفكر وترتيب دليل كالعلم بان الكل اعظم من الجزء والنوع الآخر استدلالي يحتاج فيه

اي في

39

اي في حصوله الى نوع تفكر اي الى تفكر مخصوص كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان فانه يحتاج الى الاستدلال وترتيب الدليل كما يقال في ذلك كلما كان الدخان مرئيا كانت النار موجودة لكن الدخان مرئي ~~كانت النار موجودة لكن الدخان مرئي~~ فالنار موجودة اما وجه التناقض فتقريره انه قسم العلم اولا الى الضروري والاكتسابي فجعل الضروري قسيما للاكتسابي ومقتضاه انه لا شيء منهما بالآخر ثم قسم الاكتسابي بحسب اسبابه الثلاثة الى اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضى ذلك انه اكتسابي ثم قسمه الى الضروري والاستدلالي فجعل الضروري قسما من الاكتسابي وكان قد جعله قسيما له وهو تناقض وجوابه

للخلق نسخه

انه اطلق الضروري اولا بالمعنى الاول وهو ما لا يكون مقدورا للمخلوق وهو بهذا المعنى مباين للاكتسابي قسيم له واطلقه ثانيا بالمعنى الثاني وهو ما يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنى يصدق بالاكتسابي فيكون قسما منه يعني ههنا ان العلم الحاصل

كسبيا نسخه

بالحس لا عن اختيار لا وجه لكونه استدلاليا وهو ظاهر ولا اكتسابيا لانه لا عن اختيار فيتعين كونه ضروريا بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول لانه مقدور للمخلوق في الجملة الا ان يكون المراد ما لا يكون مقدورا للمخلوق بالفعل فيصح كونه ضروريا

الالهام

بالمعنى الاول ايضا فليتأمل والالهام المفسر بالقاء معنى والمراد به ما يصح ان يعلم في القلب فيدركه وذلك الالقاء بطريق الفيض من واهب العقول ومانح العلوم وخرج به ما يكون بطريق الوحي ليس من جملة اسباب المعرفة بصحة الشيء على سبيل العموم عند اهل الحق من اهل السنة والجماعة حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة الحواس والخبر الصادق والعقل المفيدة للعلم على العموم وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشيء بل لا يحتاج الى ذكر الشيء الا انه حاول بوضع المعرفة موضع العلم التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد وان احد اللفظين يسد مسد الآخر وهذا هو الاصل لا كما اصطلح عليه البعض من العلماء من تخصيص العلم بالمركبات فيكون الادراك التصديقي

علماً لا معرفة **او الكليات** فلا يكون ادراك الجزئيات علماً **و تخصيص المعرفة**
بالبسايط اي المفردات لمقابلتها بالمركبات فيكون الادراك التصوري
معرفة لا علماً **او الجزئيات** فلا يكون ادراك الكليات معرفة و على هذا فهنا
بهما متباينان **الا ان تخصيص الصحة بالذكر في الالهام مما لا وجه له** لانه كما لا يكون
سببا للعلم بالصحة لا يكون سببا للعلم بالفساد و لا للعلم بالشيء مطلقا و يمكن
توجيهه بان المراد بالصحة الثبوت لا ما يقابل الفساد و الوجه ان يقال مراده
ان الالهام ليس سببا لمعرفة صحة الاديان فعدل عن الاديان الى الشيء
لعموم الفايدة و قال ذلك في معرض الرد على الفرقة القايلة بان الالهام
سبب لمعرفة صحة الاديان على سبيل الموافقة في الالفاظ على ما ذكره صاحب
التبصرة **ثم الظاهر انه** اي المصنف لم يرد ان الالهام ليس سببا للعلم مطلقا
و انما **اراد ان الالهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق** كما هو شان
الاسباب الثلاثة المذكورة **و** ليس سبباً **يصلح للالزام** بمفاده **على الغير**
اي غير من قام به ذلك الالهام و انما كان هذا هو الظاهر لان الكلام
انما هو في اسباب العامة فنفي سببية الالهام انما هو بالنسبة الى هذا المعنى
و لان مثل المص في مقامه من العلم لا يخفى عليه ان الالهام يفيد العلم في الجملة
و الا اي و ان لم يكن هذا هو المراد **فلا شك** ان هذا الكلام معترض اذ قد ثبت
انه اي الالهام **قد يحصل به العلم** للملهم و له مراتب عند القوم و علامات **و قد ورد
القول به** اي بكونه يفيد العلم **في الخبر** الصادق فقد اخرج البخاري عن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم لقد كان فيما قبلكم من الامم ناس
محدثون فان يكن في امتي احد فانه عمر و معنى محدثون ملهمون **و حكي ذلك
عن كثير من السلف** الابرار و الاوليا الاخيار **و اما خبر الواحد العدل**
المصدق شرعاً فيما اخبر به **و تقليد** لان في الامور التقليدية الاجتهادية
المجتهد الباذل جهده في تحصيل الحكم الشرعي بشروطه **فقد يفيدان الظن**

الذي

الذي يشمله اطلاق العلم عند الفقها اما افادة خبر الواحد العدل ذلك
فظاهر و اما افادة التقليد فمن حيث انه انما يكون بعد تصديق المقلد
المجتهد في ان الحكم الشرعي في تلك المسألة هو ما ادى اليه اجتهاده و لكن
كون التقليد هو المفيد للظن فيه نوع مسامحة اذ التقليد يترتب على الظن
او الاعتقاد فانى يفيدهما **و قد يفيدان الاعتقاد الجازم الذي يقبل
الزوال** بتشكيك المشكك اي الاعتقاد المقابل للعلم و الظن اذ الظن
لا جزم فيه و العلم لا يقبل الزوال **فكانه** اي المص **اراد بالعلم** في قوله فلا
و اسباب العلم **ما لا يشملها** اي الظن و الاعتقاد بالمعنى المذكور بل يقابلهما
و هو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق الذي لا يقبل الزوال و تقدم
تفسيره بانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض **و الا** اي و ان كان لم يرد
ما لا يشملها و انما اراد العلم بالمعنى الاعم الشامل لهما فيتوجه الاعتراض
على الحصر المذكور لان خبر الواحد العدل و نحوه يفيد العلم حينئذ لانه
يفيد الظن و المفروض ان الظن علم بهذا الاطلاق **فلا وجه** على هذا التقدير
لحصر الاسباب اي اسباب العلم **في الثلاثة** لانها اذن خمسة فان قيل خبر
الواحد و التقليد يرجعان الى الخبر الصادق لحمله على الصادق في الجملة
لا على الصادق قطعاً قلنا تقسيمه الى الخبر المتواتر و خبر الرسول يمنع من ذلك
و اعلم ان المص جعل اثبات الحقايق و مباحث العلم و اسبابه امام المقاصد
التي هي العقايد لانها في الاصل من مباديها و ان عدها المتأخرون منها
من الفن و لما فرغ منها شرع في المقصود فقال **و العالم اي ما سوى الله تعالى**
و صفاته **من الموجودات** البسايط و المركبات مما له تحقق في الخارج
و اشار بقوله **مما يعلم به الصانع** اي وجه تسميته بذلك **يقال عالم الاجسام
و عالم الاعراض و عالم النبات و عالم الحيوان الى غير ذلك** من اجناس
الموجودات و انواعها و فيه اشارة الى انه كما يقال على مجموع الموجودات

الممكنة يقال على كل جنس منها ويدل على ذلك جمعه على عالمين واما نحو رجل وزيد
فلا يقال له عالم والمص استعمله بالمعنى الاول بدلالة قوله بجميع اجزائه ومعنى
ماسوى الله غيره فتخرج صفات الله تعالى بذلك ولا يحتاج في اخراجها الى ما
يقال ماسوى الله وصفاته لانها اي صفاته ليست غير الذات المقدسة
فليست سواها كما انها ليست عينها اي عين الذات على ماسيأتي بيانه
بجميع اجزائه العلوية والسفلية من السموات وما فيها من الملائكة والكواكب
والنفوس والاجسام وغيرها وما يعلم جنود ربك الا هو والارض وما عليها
من الحيوان والنبات وجميع المركبات السفلية وجمع السما وافرد الارض
اقتداء بالقرآن الكريم وقال في السموات وما فيها للاشعار باحاطة السموات
من جميع الجوانب حتى انها تحيط بالارض وما عليها محدث ولما كان الحدوث
عند الفلاسفة يقال بمعنى الاحتياج الى الغير فلا ينافي القدم بالزمان اشار
الى انه اراد الحدوث بالمعنى المتبادر عند الاطلاق وفي عرف اهل الحق
هو الوجود بعد العدم بقوله اي مخرج من العدم الى الوجود ولما لم يكن
العدم ظرفا للعالم اشار الى ان اخراجه منه انما هو بمعنى انه اي العالم كان
معدوما فوجد بايجاده تعالى ولم يكن قبل ذلك شيئا مذكورا فهو محدث
خلافا للفلاسفة لكن نقل عن افلاطون وغيره موافقة المليين في ذلك
حيث ذهبوا اي الفلاسفة الى قدم السموات بموادها والمادة عندهم
عبارة عن الجوهر الذي لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل
بل بالقوة وهذا الجوهر عندهم هو الهيولى وقد يقال جوهر مقارن لجوهر
آخر حال فيه مقوم له وذلك الجوهر الحال هو الصورة وصورها والصورة
عندهم عبارة عن الجوهر الذي باعتباره يكون وجود المركب بالفعل وسيزداد
ذلك وضوحا واشكالها الشخصية بخلاف حركتها الكلية المشرقية وحركاتها
الجزئية فانها قديمة عندهم بالنوع وحيث ذهبوا ايضا قدم العناصر الاربعة

بموادها

بموادها وصورها لكن مرادهم ان صورها حادثة بالشخص قديمة بالنوع بمعنى انها
اي العناصر لم تخل قط مع صورة فتكون الصورة ازلية بالنوع كالحركات السماوية
واما المادة فازلية بالشخص كالصور السماوية ثم الجوهر المسمى بالصورة عندهم
ينقسم الى الصورة النوعية والصورة الجنسية ثم اطلقوا اي الفلاسفة القول
بحدوث ماسوى الله تعالى موافقة للشارع بمجرد اللفظ مع المخالفة الحقيقية في المعنى
لانا نريد بحدوث ماسوى الله تعالى كون وجوده مسبوقا بالعدم لكنهم يريدون
انه محدث بمعنى الاحتياج اي احتياج ماسوى الله تعالى في وجوده وان لم
يكن مسبوقا بعدم الى الغير اي غير ماسوى الله تعالى وهو الله لا بمعنى سبق العدم
عليه اي على وجوده اي وجود ماسوى الله والحاصل ان الحدوث ينقسم
عندهم الى الذاتي وهو كون الشيء محتاجا في وجوده الى غيره والزماني
وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا القدم ذاتي وهو المختص بالواجب تعالى
وزماني وهو كون الشيء لا اول لوجوده والحدوث الذاتي لا ينافي القدم
الزماني عندهم لجواز ان يكون الشيء لا ابتدا لوجوده وهو مع ذلك محتاج
في وجوده الى غيره فلذا اطلقوا القول بحدوث العالم وهذه احدى المسائل
الثلاث التي كفر بها الفلاسفة والثانية مسئلة العلم بالجزئيات والثالثة
مسئلة حشر الاجسام ثم اشار المص الى دليل حدوث العالم بمعنى المسبوقية
بالعدم بقوله اذ هو اي العالم الذي هو جميع ماسوى الله تعالى اعيان قايمة
بذواتها واعراض قايمة بغيرها ووجه الحصر ان الموجود مطلقا لا يخلو عن احد
الامرين المشار اليهما لانه ان قام بذاته فكان مستغنيا عن محل يقومه
فعين هو والا اي وان لم يقم بذاته فكان محتاجا في تقومه الى غيره
فعرض هو وكل منهما اي العين والعرض حادث بخلقه تعالى وايجاده
بعد العدم لما سنبين من الدليل القطعي والبرهان اليقيني على ذلك
ولم يتعرض له اي لبيان ذلك والاستدلال عليه على وجه التفصيل المصنف

منقسما بكونه

دليل حدوثه صح

وانما اشار الى الدليل اشارة اجمالية بايراد اقسام العالم في جزاد فكانه قال

أي الاعيان والاعراض صح

التي لا تخلو عنها الاعيان لكنه لم يتعرض لبيان وجه الدلالة لان الكلام فيه
اي في البيان المذكور طويل المباحث كاستر لا يليق ايراده بهذا المختصر
لان الاقتصار ينافي الاكثار كيف وهو كونه مختصراً مقصوراً بالقصد الصحيح على
المسائل المهمة في هذا الفن وهي المتضمنة للعقائد دون الدلائل على وجه
التفصيل ويليق ايراده بهذا الشرح الذي لم يقتصر فيه مصنفه شكر الله تعالى سعيه
على حل المسائل والاعيان التي هي القسم الاول ما اي ممكن يريد ان تكون
بمفهوم ما ههنا مقتصر على الممكنات ثم انه ~~او~~ لم يقوله ما الممكنات التي كل منهما
له قيام بذاته وقصر عمومه على الممكن انما هو بقرينة جعله اي جعل هذا القسم
الذي هو الاعيان من اقسام العالم الذي هو بجميع اجزائه ممكن والا
فظاهر عموم ما يتناول الواجب تعالى اذ هو القيوم الذي قيامه بذاته وقيام
كل موجود به ولما كان معنى القيام بالذات المراد ههنا والقيام بالغير
من الامور الغامضة ومختلفه فيه بين المتكلمين والحكمائية بينه بقوله ومعنى
قيامه اي العين بذاته عند المتكلمين من اهل السنة وغيرهم القائلين
بانحصار جميع الممكنات الموجودة في المتحيز بنفسه وبغيره ان يتحيز بنفسه
لا بغيره ومعنى تحيزه بنفسه كونه غير تابع تحيزه لتحيز شيء آخر بل هو متحيز
بذاته اي قابل لان يشار اليه بالذات اشارة حسية بانه هنا او
هناك وقيد الاشارة بكونها حسية احترازا عن الاشارة العقلية
اللائقة بالمجردات وهذا بخلاف العرض الذي قيامه بغيره لا بذاته
ولا يمكن تحيزه بنفسه فان تحيزه تابع لتحيز غيره وهو الجوهر المعبر عنه
بالعين الذي هو موضوعه اي موضوع العرض اي محله الذي يقومه
فيكون تقديم العرض بذلك المحل وهو متحيز بغيره اي قابل للاشارة
الحسية على سبيل التبعية لا بالذات اذ الاشارة اليه هي الاشارة

الى محله

الى محله المقوم له وقيد المحل بكونه مقوماً للحال فيه وهو العرض للاشارة الى ما قاله الفلاسفة
من ان المحل منه ما يقوم الحال فيه وهو المسمى عندهم بالموضوع ومنه ما يقومه الحال
فيه وهو المسمى عندهم بالهيولى والمراد بالحلول ههنا الاختصاص لا مطلق الحلول
فلما ليس حالاً في الكون اصطلاحاً وان كان حالاً فيه لغة فالعرض حال في الموضوع
تابع له في التحيز فلا وجود له الا فيه ومعنى وجود العرض في الموضوع اي في محله
المقوم هو ان وجوده اي العرض بنفسه وفي حد ذاته هو وجوده في الموضوع
بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الآخر ولهذا اي ولكون وجوده
في نفسه هو وجوده في محله يمتنع الانتقال اي انتقال العرض عنه اي عن الموضوع
لانه لما كان وجوده في نفسه هو وجوده في محله كان زواله عن ذلك المحل
زوالاً لوجوده في نفسه ضرورة ان زواله عن محله زوال لوجوده في محله
والمفروض انه عين وجوده وهذا بخلاف وجود الجسم احد قسمي العين بالنسبة
الى حيزه في الحيز حيث يغاير وجوده في نفسه فان وجوده في نفسه اي الجسم امر
مستقل اصلي مستمر له ووجوده في الحيز الذي يشغله امر آخر مترتب على وجوده
في نفسه زائل عنه بانتقاله الى حيز آخر ولهذا الذي ذكره من تغاير الموجودين
ينتقل اي الجسم عنه اي عن الحيز الى غيره لان وجوده في نفسه ثابت له بعد زوال
وجوده في حيزه لانه غيره فيتعدد الحيز للجسم المعين ويمتنع تعدد الموضوع
للعرض المعين هذا وقال السيد وقد يتوهم من هذا يعني من قولهم وجود العرض
هو وجوده في الموضوع اذ وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم
وقيامه به وليس بشيء اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان
ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره ~~انتهى~~ وقد تبين معنى قيام العين بذاته

انتهى صح

وقيام العرض لغيره عند المتكلمين وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء مطلقاً
بذاته استغناؤه اي الشيء عن محل يقومه فيتقوم ويتحصل بدون المحل سواء
كان ذلك الشيء متحيزاً بنفسه او لم يكن متحيزاً اصلاً كما في الجواهر المجردة وانما

قالوا استغناؤه عن محل يقومه ولم يقولوا استغناؤه عن مقوم لان من اقسام
الجوهر عندهم ما لا يستغني عن المقوم ولكن يستغني في تقومه في المحل وذلك القسم
هو الهيولى المتقومة بالجوهر الذي هو الصورة لانهم قالوا في تقسيم الجوهر اما ان
يكون مفارقا يعني مستغنيا عن مقارنة جوهر اخر فهو الجوهر المجرد فان كان مجردا
في ذاته وفعله فهو العقل او في ذاته فقط فهو النفس ولا يكون مفارقا بل مقارنا
لجوهر آخر فان كان حالا فيه فهو الصورة او محلا له فهو الهيولى او مركبا منهما
فهو الجسم والصورة هي المقومة لمحلها وهو الهيولى واخصر من ذلك ان يقال الجوهر
اما ان يكون متحيزا او لا الثاني المجرد والاول اما ان يكون حالا او محلا او مركبا
منهما فاقسام الجوهر عندهم خمسة العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم
ومعنى قيامه اي الشيء بشيء اخر عندهم اختصاصه اي الشيء به اي بذلك الشيء
الاخر يعني اختصاص ذلك القايم بغيره بذلك الغير بحيث يصير الشيء الاول
وهو القايم بغيره المختص به نعتا للثاني ويصير الشيء الاخر الثاني وهو الذي حصل
القيام به والاختصاص منعوتا بذلك الشيء الاول المختص سواء كان ذلك الاول
الذي هو النعت متحيزا تابعا تحيزه لتحيز منعوته كما في سواد الجسم فانه متحيز بتحيز
الجسم ومعنى قيامه بالجسم اختصاصه به بحيث صار الاول الذي هو السواد نعتا
والثاني الذي هو الجسم منعوتا به فيقال جسم اسود او لا اي او لم يكن متحيزا كما في صفات
الجواهر المجردات من العقول والنفوس والمراد صفاتها الثبوتية التي هي
اعراضها القايمة بها كالكيفيات النفسانية بخلاف صفاتها السلبية لكونها ليست
متحيزة مثلا لانها صفات عدمية وهذا كالعلم فانه قايم بالنفس الناطقة مختص بها
اختصاصا ناعتا ولا يقال النعت انما هو اسود وعالم للعلم والسواد لانا نقول
المراد المعنوي لا الصناعي وهو اي ما له قيام بذاته من العالم وهو العين
وانما قيد بقوله من العالم لاجل شمول ما على ما عرفت تقريره اما مركب من
جزئين فردين فصاعدا اي فاكثر من جزئين والمراد انه اما مركب من جوهرين

لان منعوته مجرد صح

جوهرين صح

45

او من جواهر وهو اي المركب مطلقا الجسم عند اهل السنة لانهم عرفوه بالمتحيز
القابل للقسمة ويصدق ذلك بكل مركب وقالت المعتزلة هو الطويل العريض
العميق وقالت الفلاسفة جوهر يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة متقاطعة على
زوايا قايمة فعندنا يتركب الجسم من جزئين وعند البعض من المتقدمين لا بد
في تركيبه من ثلاثة اجزاء هي جواهر فردة ليتحقق بتلك الاجزاء الثلاثة الابعاد الثلاثة
المأخوذة في تعريف الجسم عند هولاء البعض لانهم عرفوه بانه المتحيز ذو الابعاد
الثلاثة اعني بها الطول وهو الامتداد المفروض اولا والعرض وهو الامتداد
المفروض ثانيا والعمق وهو الامتداد ثالثا وفيه نظر لانه انما يتحقق بذلك
بعد ان فقط خط الطول بجزئين والعرض بوضع الجزء الثالث بجنب احدهما فلا بد
من جزء رابع فوقه ليتحقق العمق ولا يتوهم ان القايلين بذلك من الفلاسفة
لان الفلاسفة لا يقولون بالجزء المذكور وعند البعض من المتكلمين وهو الجبائي
ومن تبعه من المعتزلة لا بد في تركيبه من ثمانية اجزاء فلا يتركب من اقل منهما
فالمركب من سبعة لا يكون جسما فضلا عن اقل منها وانما اعتبروا الثمانية ليتحقق
في الجسم تقاطع الابعاد المذكورة على زوايا قايمة هي الزوايا المتساوية
وبيانه انه اذا قام خط على اخر بحيث لا يكون مايلا الى احد جانبيه فالزاويتان
الحادثتان من ذلك متساويتان وتسمى كل منهما قايمة وان مال الى احد
جانبيه فالزاويتان مختلفتان احداهما اصغر وتسمى حادة والاخرى اعظم
وتسمى منفرجة فاذا وضعنا جزئين حصل الطول وجزئين آخرين بجنب الاولين
حصل العرض واربعة فوق هذه الاربعة حصل العمق وتحقق بذلك قطع الابعاد
الثلاثة على زوايا قايمة بان نفرض فيه بعدا ثم بعدا آخر يقاطعه بحيث يحصل
من ذلك اربع قوايم ثم بعدا ثالثا يقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل
من الاولين اربع قوايم وعند ابي الهذيل العلاف اقل ما يتركب من ستة
ثلاثة فوق ثلاثة وعند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وليس هذا النزاع

المفروض صح

تقاطع صح

المذكور في اقل ما يتركب منه الجسم نزاعاً بين المتكلمين لفظيا راجعا الى الاصطلاح
اى اصطلاح كل من اصحاب الاقوال المذكورة حتى يرفع ذلك النزاع ويرفع
بان لكل احد ان يصطلح على ما شا ولا نزاع ولا مشاحة في الاصطلاح فلا حاصل
بجعله نزاعاً وخلافاً من حيث المعنى يريد ان هذا النزاع بينهم في ذلك ليس منشاوه
ان الجبائي ومن تابعه اصطلحوا على انه لا يسمى جسما الا المركب من الثمانية فصاعداً
وان العلاف ومن تابعه اصطلحوا على انه لا يسمى جسما الا المركب من الثلاثة
فصاعدا وان اهل السنة اصطلحوا على ان المركب مطلقا يسمى جسما ولو كان منشأ
النزاع انما هو ذلك لكان مندفعا بان يقال ليس هذا في المعنى نزاعا لان لكل
احد ان يصطلح على ما شا ولا مانع من تعدد الاصطلاح بل هو اى هذا النزاع
المذكور نزاع بينهم معنوى في ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم بازائه على انه
مفهومه ومدلوله بل يكفي فيه اى في ذلك المعنى التركيب من جزئين كما قال به
اهل السنة ام لا يكفي فيه ذلك بل لا بد من ثلاثة او ستة او ثمانية والحاصل انهم
متفقون على ان لفظ الجسم انما هو موضوع بازاء معنى واحد وانهم لم يصطلحوا
في ذلك على شئ ولم يتصرفوا فيه بوضع لكنهم اختلفوا في ذلك المفهوم ما هو
هل هو المركب مطلقا او مركب مخصوص مع اتفاقهم ايضا على انه لا بد في ذلك
المعنى من التركيب وانه القدر المشترك بين المذاهب فالنزاع ليس لفظيا
مع انه في مفهوم اللفظ احتج الاولون القائلون بان لفظ الجسم وضع
بازاء المركب مطلقا فيصدق بالمركب من جزئين بانه يقال لاحد الجسمين
بالاتفاق المتساويين في الاجزاء اذا زيد عليه اى على ذلك الجسم جزء واحد
فصارت اجزاؤه اكثر من اجزاء الاخر بذلك الجزء الزائد انه اى المزيد عليه اجسم
من الجسم الاخر واشار الى وجه الاستدلال من ذلك بقوله فلولا ان مجرد
التركيب كاف في الجسمية فيكفي من صحة اطلاق لفظ الجسم على مطلق المركب
لما صار ذلك الجسم المزيد فيه بمجرد زيادة ذلك الجزء اجسم اى ازيد في

من الستة فصاعدا وان البعض من قدماء المتكلمين اصطلحوا على انه لا يسمى جسماً الا المركب صح

الجسمية من الجسم الاخر فيكون المركب من جزئين جسماً والمركب من ثلاثة
اجسم منه وفيه اى في هذا الاستدلال نظر حاصله ان هذا القياس عن البحث
بمعزل لانه اى قولك اجسم افعل تفضيل مشتق من الصفة التي هي الجسامة
المستعملة بمعنى الضخامة وعظم المقدار ومن ههنا يقال فيما ضخم وعظم مقداره
جسم الشئ اى عظم فهو اى ذلك الشئ جسم بالفتح وجسام بالضم
اى ضم الجيم فيقال جسيم جسامة والكلام ههنا والنزاع انما هو في الجسم الذى
هو اسم جنس غير قابل للاشتقاق واما الصفة المذكورة فبمعزل عما وقع
فيه الكلام بين المتكلمين ههنا من لفظ الجسم الذى هو اسم لا صفة يشتق
منها اجسم فما له قيام بذاته اما مركب وهو الجسم او غير مركب مع كونه متحيزاً
بالذات كالجوهر الفرد يعني العين الذى لا يقبل الانقسام الى جزئين او
اكثر مطلقاً لا فعلاً بفك وهو مطلق الفصل او قطع وهو الفصل بنفوذ
جسم فيه وقد يخص استعمال القطع بالاجسام الليّنة ولا وهما بمعنى القوة
الوهمية لا تدرك له مقدار يقبل الانفصال ولا فرضا عقليا بمعنى ان
العقل لا يثبت له حجما يمكن انقسامه فالمراد انه لا يقبل الانقسام على سبيل
الفرض المطابق لان العقل حاكم بامتناع انقسامه والا فللعقل ان يفرض
الممتنعات والحاصل انه لا يقبل التجزى اصلا لا قطعاً لصغره ولا كسرا لصلابته
ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف ولا فرضا عقليا لما ذكرنا
وهو اى الجوهر المذكور والجزء الذى لا يتجزى اى الممتنع التجزى عقلا وانما
قال كالجوهر ولم يقل وهو الجوهر كما قال في قسيمه وهو الجسم احترازا
عن ورود المنع على حصر غير المركب في الجوهر المذكور فانه لو قال اما مركب
وهو الجسم او غير مركب وهو الجوهر كان حصر غير المركب في الجوهر الفرد
وليس كذلك عند الفلاسفة لان ما لا يتركب ما له قيام بذاته لا ينحصر
عقلاً في الجوهر الفرد الذى هو يعني الجزء الذى لا يتجزى لان القسمة

العقلية تقتضي اقساما متعددة لانا نقول ما له قيام بذاته وهو غير مركب اما ان
يكون متحيزا او غير متحيز والاول اما ان يكون غير قابل للانقسام اصلا وهو الجزء الذي
لا يتجزى او لا فاما ان يكون محلا وهو الهيولى او حالا وهو الصورة والثاني اما
ان يكون مجردا في ذاته وفعله وهو العقل او في ذاته فقط وهو النفس فظهر
ان القسمة العقلية تقتضي انقساما خمسة لغير المركب لكن الفلاسفة ابطلوا الجزء الذي
لا يتجزى فصارت الاقسام عندهم اربعة والمتكلمون لا يثبتون هذه الاقسام الاربعة
فانحصر غير المركب عندهم في الجزء المذكور ولا يكفي في ثبوت هذا الحصر والزام
الفلاسفة بمجرد الدعوى بل لا بد في ذلك من ابطال الاقسام المذكورة حيث
يثبت انحصار ما لا يتركب في الجوهر الفرد والاقسام المذكورة هي الهيولى والصورة
ومنها تركيب الجسم عند الفلاسفة والعقول المجردة عن المادة وعلائقها والنفوس
المجردة عن المادة دون العلائق ليتم ذلك الحصر المذكور واذا تقرر هذا
فالمص عدل عن قوله وهو الجوهر الى قوله كالجوهر ليسلم من الاعتراض المتوجه على
قوله وهو الجوهر المقتضي لحصر غير المركب في الجزء الذي لا يتجزى المعبر عنه بالجوهر
ويمكن ان يقال لا يتوجه المنع على الحصر المذكور بالنسبة الى مذهب المتكلمين عن
والسياق دال على ارادته لانه قال والعالم بجميع اجزائه محدث اذ هو اعيان
واعراض يعني بتمامه ثم قسم العين الى المركب وغيره فالظاهر اراد استيفا
اقسامه وليس ذلك الا بالحصر المذكور وعلى هذا فنكتة العدول التنبيه على انه
موضع النزاع بين المتكلمين والفلاسفة لا الاحتراز عن ورود المنع المذكور
او الاشارة الى ان الجوهر في عرف المشايخ يرادف الجزء الذي لا يتجزى
فافهم قوله كالجوهر لافادة الترادف المذكور لكن الفلاسفة والمتأخرون
على ان الجوهر والعين بمعنى واحد ولهذا يقال الجوهر الفرد للفصل عن مطلق
الجوهر الصادق بالجسم ثم قسمة العين ثنائية عند من يكتفي بمجرد التركيب
من الجسم وثلاثية عند من لا يكتفي بذلك لثبوت الواسطة عنده بين الجسم

فالاصل ان يقال او غير مركب وهو الجزء الذي لا يتجزى صح

والجواهر

والجوهر الفرد وهو موجود عند المتكلمين لا يكتفي بذلك لثبوت الواسطة عنده
بين الجسم والجوهر الفرد وهو موجود عند المتكلمين من الجواهر المفردة بتركيب
الجسم بالفعل من الهيولى والصورة اذ لا ثبوت لها عندهم وعند الفلاسفة
لا وجود للجوهر الفرد الذي اثبته المتكلمون يعني الجزء الذي لا يتجزى وانما تبع
الجوهر الفرد بذلك لئلا يسبق الوهم الى ان الجوهر الفرد يشمل الهيولى والصورة
اذ كل منهما بالنظر الى ذاته فرد ولانه غير مركب فبين بقوله يعني الجزء الذي لا يتجزى
المراد وحرر محل النزاع وقد يطلق الجزء الذي لا يتجزى على غير المتحيز ~~الممتنع~~ اصلا
من الجواهر المجردة كما هو في كتاب النفخ والتسوية لحجة الاسلام رضي الله تعالى
عنه فلينتظر لكن محل النزاع انما هو الجوهر المتحيز الممتنع الانقسام فاثبته المتكلمون
ونفاه الفلاسفة وتركيب الجسم عندهم ليس من الجواهر المذكورة انما هو
اي التركيب المذكور من الهيولى وهي الجوهر المتقوم بالجوهر الحال فيه ومن
الصورة وهي الجوهر الحال في الهيولى المقوم لمحله وقد استدل المتكلمون على اثبات
الجزء الذي لا يتجزى بادلة متعددة واقوى ادلة المتكلمين على اثبات الجزء
المذكور انه لو وضع كرة وهي الشكل الذي يحيط به حد واحد والمراد كرة
جوهرية حقيقية يعني ليس في سطحها خط مستقيم او سطح مستو واحترز بذلك
عن الكرة التي تقع عند الحس انها حقيقية وليس كذلك على سطح جوهري حقيقي
مستو فلا بد ان تماسه بالضرورة لكن لم تماسه اي الكرة السطح الا بجزء منها
غير منقسم لا يمكن تجزيه اذ لو ماسته بجزء يمكن انقسامه لكانت تلك المماسة بجزئين صح
~~اذ لو ماسته~~ او اكثر بالضرورة ولو ماسته بجزئين لكان فيها اي الكرة
الحقيقية والمراد لكان في سطحها خط مستقيم موجود بالفعل فلم يكن تلك الكرة
كرة حقيقية والمفروض خلافه فاللازم باطل وهو وجود الخط المستقيم بالفعل
في سطح الكرة الحقيقية فالملزوم مثله وهو كون المماسة بجزئين اما الملازمة
فلان التماس ضروري ولا يخلو اما ان يكون بغير منقسم وهو المطلوب

او ينقسم وادناه الجزآن المذكوران وهما خط وقد حصل التماس بهما فيلزم
انطباقهما على جزئين من السطح المستوي فيلزم وجود الخط المستقيم في سطح الكرة
بالضرورة وان بطلان اللازم فبين واذا بطل التماس بمنقسم تعين
ان يكون بغير منقسم فثبت المطلوب ولاثباته ادلة اخر واشهرها
اي ادلة اثبات الجزء المذكور عند المشايخ المتقدمين وجهان كل منهما
دليل مستقل الوجه الاول منهما تقريره انه لو كان كل عين من الاعيان
الموجودة المتحيزة او المفروض وجودها منقسما لا الى نهاية اي لا الى حد
يقف عنده الانقسام ولا يمكنه تجاوزه لم تكن الخردلة اصغر مقدارا
من الجبل العظيم مقدارا واللازم باطل قطعاً فالملزوم مثله وهو كون
كل عين منقسما لا الى نهاية فيلزم ثبوت الانقسام في الجملة الى نهاية
ولا معنى لتلك النهاية الا الجزء الذي لا ينقسم وهو المطلوب واما الملازمة
فلانها لو كانت اصغر منه لم يتساويان في الاجزاء والمفروض تساويهما
فيهما على تقدير عدم تناهي الانقسام لان كلا منهما اي الخردلة والجبل
على ذلك التقدير غير متناهي الاجزاء لان الانقسام فيهما ذاهب
الى غير نهاية فيثبت لكل منهما من الاجزاء ما يثبت للآخر ضرورة عدم تناهي
اجزائهما والعظم والصغر المشتق منهما الاعظم والاصغر انما هو اي
المذكور من العظم والصغر بكثرة الاجزاء في العظم وقلتها في الصغر
وذلك المذكور من الكثرة والقلة انما يتصور ثبوته في الشيء
المتناهي الاجزاء اذ بتناهيها تثبت كثرتها او قلتها بالنسبة الى شيء آخر
واذا انتفى ما به العظم والصغر انتفى كون الخردلة اصغر من الجبل
وكون الجبل اعظم منها والحاصل التساوي في الاجزاء اذ اجزاء كل منهما
غير متناهية ويلزم منه التساوي في المقدار ويلزم منه ان لا يكون
احدهما اصغر من الآخر والاعظم منه. الوجه الثاني من الوجهين

تقريره ان اجتماع اجزاء الجسم الطبيعي ليس لذاته اي الجسم والا
اي وان لم يكن كذلك بان كان اجتماعها لذاته لما قبل ذلك الجسم
الافتراق اي افتراق اجزائه ضرورة ان ما بالذات لا يزول
واللازم باطل لقبوله الافتراق فالملزوم مثله وهو ان اجتماع
اجزائه ليس لذاته واذا ثبت امكان الافتراق فالله تعالى قادر
على ان يخلق فيه اي في الجسم الافتراق بدل الاجتماع حتى ينتهي
ذلك الافتراق والانقسام الى الجزء الذي لا يتجزى فيثبت وجوده
وهو المطلوب وذلك لان الجزء الذي تنتهي اليه القسمة على قولنا
وهو الذي تنازعنا واياكم فيه فقلنا بوجوده ونفيتم وجوده ان
امكن افتراقه اي الجزء المذكور لزم قدرة الله تعالى عليه اي على
افتراقه ضرورة ان نسبتها الى جميع الممكنات واحدة والمفروض ان
افتراق ذلك الجزء ممكن فيلزم ان يكون سبحانه قادراً عليه دفعا
للعجز الممتنع عقلاً نسبته اليه تعالى اذ لو لم يكن قادراً على ذلك الممكن
لكان متصفاً بما ذكر وهو محال وان لم يمكن افتراقه ثبت المدعى
وهو وجود الجزء الذي لا يتجزى والحاصل ان افتراق اجزاء الجسم ممكن
بحيث لا يبقى اجتماع اصلا اذ الافتراق ضد الاجتماع فاذا ثبت
الافتراق انتفى الاجتماع فذلك الجزء الذي انتهى الافتراق اليه
ان امكن افتراقه فالاجتماع باق في الجملة والمفروض ثبوت الافتراق
المنافي له فيلزم اجتماع الضدين وهو محال فيكون ملزومه وهو
امكان افتراق ذلك الجزء محال ولنركب من ذلك شرطيا فنقول
لو كان كل جزء فرضنا من اجزاء الجسم ممكن الافتراق لما كان افتراق
جميع اجزائه ممكنا لكن افتراق جميع اجزائه ممكن فليس كل جزء فرضناه
من اجزائه ممكن الافتراق اما الملازمة فلانه لا معنى لافتراق جميع

الاجزاء الا انتفاء الاجتماع عنها ولا معنى لامكان افتراق الجزء الا ثبوت الاجتماع
له ان امكان افتراق غير المجتمع محال فلزم منافات ما يمكن افتراقه لما انتفى
معه الاجتماع واما بطلان اللازم فلما ثبت من قدرته تعالى على خلق الافتراق بدل
بدل الاجتماع والكل من الادلة الثلاثة المذكورة ضعيف لا يتم الاستدلال به
على المطلوب اما ضعف الدليل الاول الذي هو حديث الكرة والسطح
فلانه اي هذا الدليل انما يدل بواسطة التماس على ثبوت النقطة في كل
من الكرة والسطح وهي وان كانت لا تنقسم لانها لا جزء لها لانها نهاية
الخط وهي نهاية السطح لكنها عرض وهذا الدليل انما يدل على ان التماس
بين السطح والكرة حصل بها وهو معنى كونه دالا على ثبوتها في كل منهما و
هو اي ثبوت النقطة التي هي عرض لا يستلزم ثبوت الجزء الذي لا يتجزى
الذي هو جوهر والكلام انما هو فيه وهذا جواب عن سؤال تقريره ان
الدليل اذا دل على ثبوت النقطة فقد دل على ثبوت الجزء لانه موضوعها
ومحلها وهي لا تنقسم فمحلها كذلك فثبوتها يستلزم عدم تجزى محلها وهو
المطلوب فاجاب بان ثبوتها لا يستلزم كون محلها جزءا لا يتجزى لان
حلولها اي النقطة في المحل اي محلها الجوهري الذي هو ذلك الجزء من
ليس الكرة ٧ اي سريان حال من المحل بحيث يثبت للمحل فيه حكم الحال حتى يلزم
من عدم انقسامها اي النقطة الحالة في ذلك الجزء عدم انقسام
المحل اي محلها وهو ذلك الجزء ويثبت له حكمها المذكور وانما يلزم ذلك
لو كان حلولها في محلها حلول السريان الذي هو عبارة عن كون
الحال ذا اجزاء حتى يتحقق سريانه في محله والحاصل ان الحلول اما سرياني
كحلول الخط في محله في جهة واحدة فينقسم فيها وكحلول السطح في محله من
جهتين فينقسم فيها ~~وكحلول السطح في محله من جهتين فينقسم فيها~~ او غير سرياني
كحلول النقطة في محلها فلا سريان لها فيه لعدم انقسامها ولا يلزم منه

٧ او السطح هو اي ذلك الحلول حلول السريان صح

عدم

عدم انقسام محلها هذا وقد ارتضى الشارح هذا الدليل في شرح المقاصد والحديث
ان حديث الكرة والسطح قوي وتماسهما بجوهريهما ضروري واما ضعف
الدليل الثاني والثالث الدليل فلان الفلاسفة النافين لامكان وجود
الجزء الذي لا يتجزى لا يقولون بان الجسم الطبيعي متالف من اجزاء
مطلقا بالفعل وانها اي تلك الاجزاء غير متناهية حتى يتم الاستدلال عليهم
بهذين الدليلين اللذين بنا بهما كون الجسم متالفا بالفعل من الاجزاء
ولو قالوا بذلك لا ينتهض عليهم الاستدلال بهما بل يقولون انه اي الجسم
ذو مقدار واحد متصل من نفس الامر كما هو عند الحس قابل لانقسامات
غير متناهية يعني انه لا ينتهي الانقسام فيه الى جزء لا يمكن انقسامه ويقولون
انه ليس فيه اي في الجسم اجتماع اجزاء بالفعل اصلا وانما هو واحد في نفسه
وان كان فيه اجزاء بالقوة والفرض لكن كل جزء فرضناه منه ممكن الانقسام
وتركبه عندهم ليس الا من الهيولى والصورة واذا كان كذلك
فلا يكون العظم والصغر عندهم باعتبار كثرة الاجزاء وقلتها لان
المفروض انه غير متالف منها وانه لا اجزاء فيه بالفعل البتة وانما العظم
والصغر في الجسم عندهم باعتبار المقدار المتصل الواحد القائم به
اي بالجسم فان كان ذلك المقدار ٢ الاخر اصغر منه فالدليل على ثبات
الجزء الذي لا يتجزى القائل انه لو لم يثبت لم تكن الخردلة اصغر من الجبل
او لم يكن الجبل اعظم منها انما يتم اذا قلنا بتالف الجسم بالفعل من الاجزاء
ليكون العظم والصغر باعتبار كثرتها وقلتها كما هو مذهبنا واما اذا قيل
بانه لا اجزاء فيه اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار لا ينتهض ما ذكر
دليلا فظهر ضعف الدليل الثالث ويقولون ايضا ان الافتراق في
الجسم او في اي جزء فرض منه ممكن لا الى نهاية وهو معنى قوله لانقسامات
غير متناهية مع كونه واحدا في نفسه لكنه اعاد المعنى بخصوص هذا اللفظ

٢ اكثر امتدادا بالنسبة الى الاخر كان اعظم منه وكان ذلك الامتداد الآخر الخ صح

عقيب ما اشار به الى وجه ضعف الدليل الثاني يشير بذلك الى وجه ضعف
الدليل الثالث فقال والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم ذلك الافتراق
ثبوت الجزء الذي لا يتجزى واما ما ذكر تتوه من استلزام الافتراق
ثبوت الجزء المذكور على الوجه المذكور في الدليل الثالث فانه ~~ثبوت~~ على كون
الجسم متألفا من الاجزاء ~~المتفقة~~ ايضا وان الافتراق يكون فيها بدل
الاجتماع فحيث ثبت انتفى الاجتماع فيثبت الجزء المذكور اذ لو امكن افتراقه
لكان الاجتماع باقيا في الجملة على ما سبق بيانه اما على القول بانه ليس في
الجسم اجتماع اجزاء اصلا فانه لا يكون الافتراق مستلزما لثبوت الجزء الذي
لا يتجزى كما هو ظاهر فظهر وجه ضعف الدليل الثالث ايضا ويمكن ان
يكون معنى قوله فلا يستلزم الجزء فلا يستلزم كل من هذين الدليلين ذلك
وقد يقال في توجيه ضعف الدليل الثاني سلمنا ان الجسم متألف
من الاجزاء لكن لا نسلم التساوي بين الخردلة والجبل في الاجزاء بواسطة
عدم التناهي اذ اعداد عقود العشرات غير متناهية وكذا اعداد عقود
الالاف قطعا مع عدم تناهي الاجزاء فيها واما ادلة الفلاسفة على النفي
اي نفي الجزء الذي لا يتجزى بمعنى انه ممتنع الوجود فلا يخلو ايضا عن ضعف
ولا يخفى ان هذا ليس كقوله والكل ضعيف فمن ادلتهم انا لو فرضنا تلاقي
ثلاثة اجزاء بالمعنى المذكور خطا مستقيما فلا بد من وسط ملاق للآخرين
فاما ان يلاقي كلا منهما [بعين] ما يلاقي به الآخر فلا يكون وسطا والمفروض خلافه
او لا فيكون ما يلاقي به احدهما غير ما يلاقي به الآخر فيلزم تجزيه ~~وهو~~
وهو المطلوب ووجه ضعفه انا نمنع الملاقاة بين الثلاثة بذواتها
الجوهرية وانما هي بالاعراض فلكل جزء لا يتجزى نهايتان يكون بهما
التلاقي ولا يخفى ان الادلة من الجانبين فيها وجوه من الاستدلال
مشكلة والزامات دقيقة معضلة ولهذا التضعيف والاشكال والتعارض

المجتمعة

قال

قال الامام الراسخ المتبحر فخر الدين الرازي تغمده الله برضوانه
في هذه المسئلة اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزى الى التوقف
فلم يقل بنفيه ولا بثبوته وقال الامام الآمدي تغمده الله برحمته
يجب التوقف تأسيا بجماعة من فضلاء المتكلمين واما الامام حجة
الاسلام رضي الله تعالى عنه فقد صرح بنفيه في كتاب النفخ والتسوية
فان قيل هل لهذا الخلاف المذكور في هذه المسئلة بين المتكلمين و
الفلاسفة ثمرة تظهر في مسائل هذا الفن او غيره كما هو شان
المسائل الخلافية ام لا ثمرة له لان العقائد الدينية لا تمس لها بكون
الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى او من الهيولى والصورة بحسب
الظاهر قلنا نعم له ثمرة اذ في اثبات الجوهر الفرد الذي هو الجزء
الذي لا يتجزى والقول بتركب الجسم من الجواهر الفردة خلافا
للفلاسفة نجاة وبعد عن كثير من ظلمات الفلاسفة اي خلاص
من موافقتهم في كثير من مسائلهم المظلمة من حيث البطلان وابتنائها
على قواعدهم المنافية للاصول المنيرة الاسلامية فظلماتهم مثل اثبات
الهيولى والصورة والقول بان الجسم انما يتركب منهما المؤدي
ذلك الى القول بازلية الممكنات وقدم العالم بالزمان المؤدي
الى القول ببطلان البعث ونفي حشر الاجساد والى كثير من
اصول فن الهندسة من العلوم التعليمية المبني عليها اي
على تلك الاصول دوام حركة السموات بمعنى انه ما من حركة
الا وبعدها حركة كما ان قبلها حركة وهو معنى قدمها بالنوع على
ما سبق والمبني عليها ايضا امتناع الخرق والالتيام عليها
اي على السموات والحق مذهب اهل الحق وهو امكان ذلك كما في
سائر الاجسام السفلية اما كون القول بالجوهر الفرد فيه

نجاة ما ذكر فلاطباق الجمهور من المتكلمين والفلاسفة على ان تركب
الجسم البسيط وهو الذي لا يكون تركبه من اجسام مختلفة الطبايع
اما من الجواهر الفردة او من الهيولى والصورة فلا اعتداد بما
سوى ذلك من الاقوال واذا كان كذلك ففي القول باحدهما
رفض للاخر واما كون القول بالهيولى والصورة موديا الى القول
بقدم العالم فلما زعموه من ان الهيولى لو كانت حادثة لكانت
مسبوقة باخرى لان الحادث عندهم يستدعي مادة سابقة عليه
فيقوم بها امكانه الذي هو امر وجودي عندهم على ما هو معروف
في المطولات ثم تلك المادة السابقة اما ان تكون قديمة وهو
مدعاهم او لا فتستدعي مادة اخرى ويتسلسل فلزم المدعى المذكور
والهيولى لا يمكن خلوها عن الصورة فيلزم قدمها ايضا ولا معنى
لقدم العالم الا ذلك لكن القول بذلك لا يكون موديا الى القول
بقدم العالم الا اذا التزم مذهبهم في ذلك على التمام اما من قال
بتركب الجسم من الهيولى والصورة الحادثتين بايجاد الفاعل المختار
تعالى ومنع كونه تعالى فاعلا بالايجاب وكون امكان الممكن وجوديا
لانه امر اعتباري محض فلا يكون قوله هذا موديا الى ما ذكروا اما كونه
موديا الى نفي حشر الاجساد فلان العالم اذا كان ازليا كان
ابديا فلا اخرة وحشر الاجساد انما هو فيها واما كونه موديا الى
كثير من الاصول الهندسية فلما اشار اليه في شرح المقاصد عند ذكر
ادلة الفلاسفة على نفي الجزء حيث قال ومن تلك الطرق اي طرق
الاحتجاج على نفي الجزء ما يبتني على اصول هندسية لا سبيل الى اعادتها
الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين المذكورة في كتاب
اوقليدس واذا كان كذلك فالقول بالهيولى والصورة يودي الى

اثبات

اثبات تلك الاصول لان القول بذلك قول بانتفاء الجزء فينتفي المانع
من اثبات تلك الاصول وذكر الشارح منها عدة اصول فلنكتف
بادلها وهو انه يمكن ان يعمل على خط مركب من جزئين مثلث متساوي
الاضلاع ولا يتصور ذلك الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين وذلك
موجب لانقسام الثلاثة فالقول باثبات الجزء الذي لا ينقسم
يقتضي ان لا يكون ذلك ممكنا ولنا كون تلك الاصول يبتني
عليها دوام حركة السموات فقد قال بعض الفضلاء ادلة دوام الحركة
المذكورة في الكتب المتداولة ليست اصولا هندسية ولا مترتبة
عليها انتهى وهذا لا ينافي ان يكون هناك ادلة شانها ذلك وقد
اطلع عليها الشارح نعم القول بالهيولى يودي الى جميع ما ذكر بشرط
ان يكون على الوجه الذي قال به الفلاسفة ووجه كونه موديا الى
امتناع الخرق والالتيام فلانه يودي الى القول بقدم الافلاك
مادة وصورة وحركة بالنوع والتغير امارة الحدوث وكذلك
القدم وكل منهما مناف للقدم ويلزم من الخرق والالتيام احد الامرين
او كلاهما واما وجه ابتناء امتناع الخرق والالتيام على دوام حركة
السموات فلانها عندهم حركة مستديرة دائمة حافظة للزمان
متشابهة الاقوال فهي منافية للحركة المستقيمة اللازمة من افتراق
الاجزاء واقترانها بهما الخرق والالتيام اذ لا بد فيهما منها وايضا فالحركة
المستقيمة لا تجوز على الفلك عندهم ومبنى اصولهم في هذا الباب
القول بالايجاب ولا يليق تفصيل هذه المباحث بهذا الكتاب
وقد ظهر مما قررناه جواز عطف وامتناع الخرق والالتيام على قوله
دوام حركة السموات وعلى قوله وكثير من اصول الهندسة فيصير
قوله المبني عليها دوام حركة السموات فاصلا بين المتعاطفين

فليتأمل هذا ومن المشكل اتفاق المتكلمين على ان الجوهر الفرد له مقدار
وحظ من المساحة فله جرم وانه مع ذلك لا شكل له واختلفوا في انه
هل يشبه شيئا من اشكال الجسم على قولين والقايلون بالشبه اختلفوا
فمنهم من شبهه بالكرى ومنهم من شبهه بالمضلع وهولا ايضا اختلفوا
فمنهم من شبهه بالمربع ومنهم من شبهه بالمثلث الى غير ذلك ولما فرغ
من مباحث القسم الاول وهو العين شرع في مباحث القسم
الثاني وهو العرض فقال **والعرض ما لا يقوم بذاته** يعني من الممكنات العرض
لتخرج صفاته تعالى **بل** يكون قيامه **بغيره** وهي موضوعه وقد علمت
معنى ذلك على المذهبين فاما **بان يكون** ذلك القايم بغيره **تابعا**
له اي لذلك الغير **في التحيز** فيتحيز بتحيزه لانه يمتنع ان يتحيز بنفسه
وهذا مذهب المتكلمين **او يكون مختصا به** اي بذلك الغير **اختصاص**
الناعت بالمنعوت فيكون الناعت هو القايم بغيره والمنعوت
هو ذلك الغير **على ما سبق** بيانه عند قوله ومعنى قيامه بشيء آخر
ولما توهم بعضهم ان معنى قيامه بغيره ان لا يمكن تعقله بدون ذلك
الغير الذي هو محله اشار الى نفيه بقوله **لا بمعنى انه** اي ما يقوم
بغيره **لا يمكن تعقله بدون المحل** اي محله **فان ذلك** اي كون
القايم بغيره لا يمكن تعقله بدون محله **انما هو** صادق **في بعض**
الاعراض وهو الاعراض النسبية كالاين الذي هو النسبة الى
المكان اعني كون الشيء في الحيز والمتى الذي هو النسبة واقسامها
عند الفلاسفة سبعة وكون ذلك انما هو فيها فمن حيث انها
انما تعقل بالقياس الى الغير بخلاف ما يمكن تعقله بدون محله كما
في سواد الجسم اذ يمكن تعقله بدون الجسم فلا يصدق ان
يكون معنى قيامه بغيره الذي هو محله لانه لا يتعقل بدونه فالعرض

ما لا يقوم

ما لا يقوم بذاته **ويحدث في الاجسام** التي هي الجواهر المركبة **والجواهر**
الفردة التي هي بسايط وقد اتفق جمهور المتكلمين على عدم تعري
المتحيز بذاته مطلقا عن العرض **قيل هو** اي قوله ويحدث في الاجسام
والجواهر **من تمام التعريف** اي تعريف العرض وانما ذكر **احترازا**
عن دخول صفات الله تعالى فانها قايمة بذاته تعالى والتحقيق
انه لا يكون من تمام التعريف كما تقدم تقريره في معنى ما فالاعراض
كالالوان واحدها اللون وهو من مقول الكيف من جملة الكيفيات
المحسوسة بانه كيفية يتوقف ابصارها على ابصار شيء اخر **واصولها**
البسايط **قيل** اثنان هما **السواد والبياض** فتركب باقي الالوان
منهما **وقيل** خمسة **الحمرة والخضرة والصفرة** والسواد والبياض
والى هذين اشار بقوله **ايضا** وزعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا
والبياض يتخيل من مخالطة الهوا للاجسام الشفافة وتعزز الضو فيها
والسواد من عدم نفوذ الضو في الجسم لكثافته والمحققون
على ان الالوان كيفيات محققة الوجود واصولها ما ذكر من الالوان
والالوان **البواقي** تحدث **بالتركيب** من الاصول المذكورة وقيل
جميع الالوان اصول من الالوان الكراثية والزنجارية والنيلية
والارجوانية ولا يحصرها عدد مخصوص **والاكوان** الاربعة **وهي**
الاجتماع وهو كون الجوهرين بحيث لا يمكن ان يتوسطهما ثالث
والحركة والسكون وسيأتي الكلام عليهما وذهب بعضهم الى انها
غير محسوسة فانا لا نشاهد الا المتحرك والساكن والمجتمعين والمتفرقين
واما وصف الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا ولهذا اختلف
في كونها وجودية ولو كانت محسوسة لما وقع الخلاف فيها **والطعوم**
ولا نزاع في انها من المحسوسات بالذوق **وانواعها** بحكم الاستقرا

والافتراق هو كون الجوهرين بحيث يمكن ان يتوسطها ثالث صح

الذي هو غير تام **بشعة وهي** اي هذه البشعة **المرارة** وهي كيفية غير ملايمة في الغاية وحدوثها عند الفلاسفة بتاثير الفاعل الحار في القابل الكثيف **والحرافة** وهي غير ملايمة ايضا لكنها في عدم الملايمة دون المرارة وحدوثها عن الفاعل الحار والقابل للطيف **والملوحة** وهي في عدم الملايمة دون المرارة وفوق الحرافة وحدوثها عن الفاعل الحار والقابل المعتدل بين الكثافة واللطافة **والعفوصة** وهي غير ملايمة ايضا لكن حدوثها عن الفاعل البارد والقابل الكثيف **والحموضة** وهي في عدم الملايمة دون العفوصة ٧ وفوق الحموضة والفرق بين العفوصة والقبض دقيق لاجتماعهما في ان كلا منهما يقبض اللسان لكن العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض ظاهر اللسان فقط واعلم ان هذه الطعوم الستة مجتمع في عدم الملايمة لكن ذلك في الثلاثة الاول اشد منه في الثلاثة الاخر لان عدم الملايمة بفعل الحار من جهة التفريق وبفعل البارد من جهة التكثيف والتفريق اعظم منافرة من التكثيف **والحلاوة** وهي كيفية في غاية الملايمة وحدوثها عندهم بتاثير الفاعل المعتدل بين الحار والبارد في القابل الكثيف **والدسومة** وهي في الملايمة دون الحلاوة وحدوثها عن الفاعل المعتدل والقابل اللطيف **والتفاهة** وهي في الملايمة دون الحلاوة وفوق الدسومة وحدوثها عن المعتدلين لكن في هذه الكيفية لا يوثر بالمذاق ضعفها وعدم نفوذها في الجسم الحامل لها لكونه بين الكثيف واللطيف فلهذا لا يدركها الحس فتلخص ان الفاعل اما حار او بارد او معتدل والقابل اما كثيف او لطيف او معتدل واذا ضربت اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل العدد المذكور والتوجيه ان الحار من شانه التفرقة فاذا كان القابل كثيفا منعه من التفرد فتجمع اجزا الحار فتتفرق

٧ وحدوثها عن الفاعل البارد والقابل للطيف **والقبض** وهو في عدم الملايمة دون العفوصة صح

تفريقا

51

تفريقا قويا فيكون اثره كذلك فتكون الكيفية الحاصلة من ذلك في غاية البعد عن الملايمة واذا كان القابل لطيفا كان غير مانع للحار من التفرد فلا تجتمع اجزاوه فيكون تفريقه ضعيفا فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك دون الاولى واذا كان القابل معتدلا كانت ممانعته دون الكثيف وفوق اللطيف فتكون الكيفية الحاصلة من ذلك بين الكيفيتين المذكورتين والبارد من شانه التكثيف فاذا كان القابل كثيفا منعه من التفرق فتجتمع اجزاوه فيقوى فعله فيحصل عنه تلك الكيفية المخصوصة ولا يخفى عليك التوجيه في البواقي فيقول في الفاعل المعتدل مثلا انه اذا كان القابل كثيفا قاومه فاجتمعت اجزاوه فقوى فعله فتكون الكيفية الحاصلة عن ذلك في غاية الملايمة **ثم** هذه الانواع بسايط ثم **يحصل بالتركيب** من هذه الطعوم البسايط **انواع** من الطعوم **لا تحصى** **عدادا** من الاعراض **الروايح** ومنها الملاحم والمنافر ايضا **وانواعها كثيرة** غير منحصرة **وليست لها** اي للروايح وانواعها **اسما** اجناس او اعلام **مخصوصة** وانما يشملها اسم واحد هو الرايحة لكنه يوصف بالمناسب له بحسب المراتب والاحوال فيتعين بحسب ذلك الوصف المراد به **والاظهر** بحسب بعض الانظار **ان ما عدا الاكوان** الاربعة من الاعراض نحو اللون والطعم والشكل وغير ذلك **لا يعرض الا الاجسام** فلا يعرض للجواهر الفردة وهذا مذهب البعض واختاره الشارح لكن في شرح التجريد ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين وظاهر ذلك منافاة ما ذكر **واذا تقرر ان العالم** بجميع اجزائه **اعيان** قايمة بذواتها **واعراض** قايمة بغيرها اي بالاعيان **و تقرر ان الاعيان** ايضا

قسمان اجسام مركبة وجواهر بسيطة تقريرا فيه مقنع فنقول الحق المحض
الكل حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم وهذا حكم على مجموع العالم وعلى
كل جزء من اجزائه وقد سبق اعطاء هذا الحكم لكنه اعاده ليرتب عليه
دليله حسبما تقدم به وعده من بيان ذلك اما الاعراض فبعضها
حدوثه ثابت بالمشاهدة الحسية فالعلم به ضروري كالحركة التي يدرك
حدوثه بعد السكون بالمشاهدة ٢ايضا والسواد الحادث في الجسم
بعد البياض فيدرك كذلك وبعضها اى الاعراض حدوثه ثابت بالدليل القطعي وهو
طريان العدم عليه اى على ذلك البعض الذي لم يدرك حدوثه بالحس
الظاهر كما في اضداد ذلك البعض الثابت حدوثه بالمشاهدة
والاضداد المذكورة هي السكون والظلمة والبياض السابقة في
الوجود على الحركة والضوء والسواد الثابت حدوثها بالمشاهدة
ووجه الاستدلال ان العلم بانعدام هذه الاضداد عند مشاهدة
حدوث اضدادها ضروري اذ اجتماع الضدين محال واذا صارت
بعد الوجود معدومة انتفى كونها قديمة فان العدم ينافي القدم
فلا يجوز اتصاف شيء بهما مطلقا فما اتصف بالقدم امتنع عليه العدم
لان القديم ان كان واجبا لذاته وهو الذي وجوده ثابت له
من ذاته وقدمه بالذات فظاهر امتناع عدمه ومنافاة قدمه للعدم
والا اى وان لم يكن واجبا لذاته بل وجوبه بغيره وقدمه بالزمان
لا بالذات لزم استناده اى ذلك القديم الواجب بغيره اليه
اى الى الواجب لذاته ضرورة ان وجوده منه ولا يكون استناده
اليه الا بطريق الايجاب اى ايجاب الواجب لذاته ذلك القديم
المستند اليه ولا يجوز استناده اليه بطريق القصد والاختيار اى
الصادر عن الشيء لا بطريق الايجاب بل بالقصد والاختيار اى بقصد

ذلك

٢ والضوء الذي يدرك حدوثه بعد الظلمة بالمشاهدة صح

ذلك الشيء واختياره ايجاد ذلك الشيء الصادر عنه يكون اى ذلك
الصادر حادثا مسبوقا بالعدم بالضرورة اذ القصد الى ايجاد ذلك
الموجود قصد الى تحصيل الحاصل وهو معلوم الاستحالة بالبديهة
فيتعين ان يكون استناد القديم الى الواجب انما هو على سبيل
الايجاب وانه موجب له والمستند الى الموجب القديم الذي هو
الواجب لذاته انه قديم كان موجبه قديم ضرورة امتناع تخلف
المعلول من الوجود عن العلة فلا يجوز تخلف المستند الى الواجب
لذاته على الوجه المذكور عنه في الوجود والواجب قديم فيلزم قدم
المستند اليه بطريق الايجاب ولا معنى لايجابه اياه الا كونه علة لوجوده
واذا امتنع تخلفه عنه امتنع عدمه بالضرورة فثبت منافاة القدم
مطلقا للعدم والتخليص ان يقال لو كانت هذه الاعراض التي هي
الاضداد قديمة لما انعدمت واللازم باطل لتحقق انعدامها فالملزوم
مثله وهو قدمها فيلزم حدوثها وهو المطلوب واما الملازمة فلما
ثبت من منافاة القدم للعدم ولا معنى لكون طريان العدم على
الموجود دليل حدوثه الا ما ذكرنا وقد استدل على حدوث جميع
الاعراض بانتفاء بقائها على ما هو معروف في المطولات واما حدوث
الاعيان من الجواهر والاجسام فلانها اى الاعيان لا تخلو
عن الحوادث وهي الاعراض وهذه صغرى هذا الاقتران وكبراه
وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان جميع الاعيان
حادث اما بيان المقدمة الصغرى وهي الاولى القائلة الاعيان
لا تخلو عن الحوادث فلانها اى الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون
اذ لا بد منهما على سبيل البدل لانهما ضدان والمعنى انه لا يجوز ارتفاعهما
عن الجسم او الجواهر الفرد لانه اما ساكن او متحرك وهما اى الحركة

والسكون حادثان فلا بد من الصغرى من امرين اثبات عدم خلو الاعيان
عنهما واثبات حدوثهما اما عدم الخلو اى خلو الاعيان عنهما اى عن الحركة
والسكون وهذا هو الامر الاول من الامرين اللذين لا بد في المقدمة
الاولى منهما فلان الجسم الطبيعي الموجود والجوهر الفرد الثابت وجوده عند
المتكلمين وهما الاعيان لا يخلو كل منهما عن الكون اى عن الوجود في حيز
لان كلا منهما متحيز فان كان ذلك الكون في الحيز مسبوقا بكون آخر
سابق عليه في ذلك الحيز المفروض تحقق الكون الثاني فيه بعينه اى
عين ذلك الحيز يعني ان اتصف الجسم او الجوهر بكونين في حيز واحد فهو
اى ذلك الجسم او الجوهر ساكن قايم به عرض هو السكون وان لم يكن
ذلك الكون مسبوقا بكون آخر سابق عليه في ذلك الحيز بعينه بل كان
مسبوقا بكون آخر في حيز آخر بان كان الكونان في حيزين فمتحرك
اى فهو متحرك قايم به عرض هو الحركة ولا بد من احد القسمين فثبت
عدم الخلو عن الحركة والسكون وهذا الذي ذكره من امر كونين في الحيز
او الحيزين هو معنى قولهم يعني علماء الفن في تفسير الحركة والسكون الحركة
كون في آنين واحدهما آن وهو طرف الزمان كما ان النقطة طرف
الخط من مكانين اى حيزين والسكون كونان في آنين في مكان واحد
فيلزم من الاول انتقال المتحيز ومن الثاني عدم انتقاله وقد يقال
ان الحركة حصول اول في حيز ثان والسكون حصول ثان في حيز اول
وعلى هذا فكل من الحركة والسكون في كون واحد ولكن لا بد في تحقق
كل منهما من كون آخر فان قيل الترديد بين ان يكون الكون مسبوقا
بكون في حيز واحد وان يكون مسبوقا بكون في حيز آخر غير حاصر لجواز
قسم ثالث اذ يجوز ان لا يكون ذلك الكون مسبوقا بكون آخر
اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر كما في الكون الذي يتصف به الجوهر

فان

53

في آن الحدوث اى حدوث ذلك الكاين اذ لو كان ذلك الكون
مسبوقا بكون آخر مطلقا لم يكن ذلك الآن الواحد ظرفا لكونين
عارضين لمعروض واحد واذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقا
بكون آخر فلا يكون ذلك الجوهر في آن الحدوث متحركا لانه لا بد في
السكون من كونين في حيز واحد وحاصل السؤال منع عدم خلو
الجوهر عن احد الضدين المذكورين قلنا في الجواب عن ذلك وجهان
احدهما ان هذا المنع اى منع عدم الخلو المذكور لا يضرنا فيما نحن
بصدده من الاستدلال على حدوث الاعيان لما فيه اى هذا المنع
من تسليم المدعى المطلوب اثباته وهو الحدوث نايلا بالمنع المستلزم
للمطلوب واشار الى الوجه الثاني بقوله على ان الكلام في هذا المقام
انما هو في الاجسام الباقية التي تعددت فيها الاكوان في الحيز الواحد والاحياز
وتجددت عليها اى على تلك الاجسام الاعصار والازمان ونازعنا
في حدوثها المبطلون فقالوا بقدمها لا في الاجسام الحادثة لانها
بمعزل عن البحث ضرورة انها لا يمكن ان تكون محلا للنزاع وانما محله
الاجسام المذكورة التي لا يعلم حدوثها الا بالدليل لكونه نظريا واما
الامر الثاني من الامرين اللذين لا بد في الصغرى منهما وهو اثبات
حدوثهما اى الحركة والسكون فلانهما من جملة الاعراض اذ الاكوان
اعراض وهي اى الاعراض بتمامها غير باقية ان العرض لا يبقى زمانين
على ما بين في المطولات فكل من الحركة والسكون غير باق بمعنى انه
يمتنع عليه البقاء وما يمتنع عليه البقاء يمتنع ان يكون قديما ضرورة عدمه
لما علمت الفا من تنافيهما وما انتفى قدمه ثبت حدوثه فالحركة والسكون
حادثان وهذا دليل مستقل على اثبات الحدوث ولان ماهية الحركة التي هي
كونان في آنين في حيزين او كون اول في حيز ثان لما فيها اى الماهية

١ آن الحدوث والمعروض خلافه ولا يجوز ان يكون الآن ... الواحد

لانه لا بد في الحركة من كونين في حيزين كما لا يكون ساكنا اذ لا بد في السكون

والحركة من انتقال حال متعلق بالكون الاول في الحيز الاول الى حال
متعلق بالكون الثاني في الحيز ~~الاول~~ الثاني تقتضي اي ماهية الحركة
لاجل ما ذكر المسبوقية اي ان تكون مسبوقة بالغير ضرورة اي
احد الحالين مسبوقا بالاخر وهذا ظاهر اذا قلنا ان الحركة كون اول
في حيز ثان ان لا يكون سابق في حيز اول واما اذا قلنا انها كونان
في حيزين فمعنى اقتضائها المسبوقية بالغير انها تقتضي بالذات ان تكون
احد كونيها مسبوقا بالاخر لما فيها من الانتقال بل لانها الانتقال من حال
الى حال واقتضاء المسبوقية بالغير يستلزم تقدم العدم على وجوده المسبوق
اذ السبق الزماني يقتضي عدم الاجتماع في الزمان و صفة الازلية
تنافيها اي تنافي صفة المسبوقية بالغير لاستلزامها سبق العدم
على وجود المسبوق وقد علمت منافاة القدم للعدم ولا معنى للازلي
الا القديم وبذلك تبين ان بين الحركة والازلية منافاة بالذات
لان الازلية تقتضي عدم المسبوقية بالغير والحركة تقتضيها او نقول
الحركة تتغير بواسطة الانتقال المذكور يقتضي ان تكون مسبوقة بغيرها
بالزمان لان التغير دليل الحدوث وهو ذاتي للحركة ولان كل حركة
قامت بمتحرك فهي على النقض بالانعدام و على عدم الاستقرار يعني انها
في معرض الزوال قطعاً لكونها تغيراً ونقضا على التعاقب وذلك
مستلزم للحدوث و لان كل سكون قام بساكن فهو اي ذلك
السكون جايز الزوال اي ممكن العدم وذلك لان كل جسم ساكن
فهو قابل للحركة وذلك معلوم بالضرورة وعلى تقدير كونه نظرياً
فنقول في الاستدلال عليه ان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز
على الاخر والعلم بجواز حركة بعضها ضروري فيثبت جواز ذلك لكل منها
ثم قبوله للحركة مستلزم لجواز سكونه اذ لو امتنع زوال سكونه لامتنع

وجود

54

وجود حركته ولو امتنع وجودها لم يكن الجسم قابلا لها اذ لا معنى لقبوله لها
الا امكانها واللازم ظاهر البطلان واذا ثبت جواز ذلك في كل سكون
انتفى ان يكون شي منه قديما وثبت كونه حادثا اذ لا معنى لجواز زواله
الا زوال عدمه وقد عرفت فيما سبق تقريره ان ما يجوز عدمه مطلقا يمتنع
قدمه لما بين القدم[°] بنفس العدم لا لجوازه فيجوز استمرار وجود جايز
العدم مع كونه قديما فلا يتم الاستدلال على حدوث السكون بجواز عدمه
قلنا القدم كما ينافي العدم ينافي جوازه ايضا وبيانه ان القديم لا يجوز
عليه العدم مطلقا لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر او واجب
لغيره وقد عرفت مما سبق استناد وجوده الى الواجب لذاته على الوجه السابق
فيمتنع عدمه ايضا فثبت منافاة القدم لجواز العدم ايضا واما المقدمة
الثانية القائلة فكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي الكبرى
فلان ما لا يخلو عن الحوادث لا يثبت في الازل اذ لو ثبت اي وجد
في الازل لزم من ذلك ثبوت الحادث في الازل لان المفروض عدم
خلوه عنه وهو اي ثبوت الحادث في الازل محال لذاته اذ لو ثبت
في الازل لكان قديما والمفروض انه حادث هذا خلف وما يلزم منه
المحال فهو محال فقدم ما لا يخلو عن الحوادث محال فيثبت وجوده وهو
المطلوب وههنا في هذا المقام المشتمل على مباحث العالم من تقسيم
اعيانه الى الاجسام والجواهر الفردة المقتضي لانحصارها فقط والاستدلال
على حدوثه بجميع اجزائه من الاعيان والاعراض ابحاث متعلقة بما ذكر
على ما يأتي تفصيله البحث الاول منها ومحله التقسيم المذكور المقتضي
لانحصار الاعيان فيما ذكر انه لا دليل على ثبوت انحصار الاعيان
التي هي احد قسمي العالم في الجواهر الفردة وهي الاجزاء التي
لا تتجزى و في الاجسام المركبة منها و لا دليل على انه يمتنع وجود عين

[°] والعدم من التنافي فان قيل انما عرف منافاة القدم
صح

الممكن

ممكن يقوم بذاته فيكون من جملة اقسام الاعيان ولا يكون ذلك القائم
بذاته متحيزا اصلا لا بذاته ولا بالتبعية لغيره كالعقول العشرة المجردة
عن المادة وعلائقها والنفوس المجردة عن المادة دون علائقها التي
يقولون بها ويثبت وجودها الفلاسفة فانهم يقولون بوجود العقول
والنفوس المذكورة وانها من جملة اعيان العالم وليست متحيزة
اصلا لان التجريد ينافي التحيز قطعا وحاصله ان انحصار الاعيان في
المتحيز الفرد والمتحيز المركب باطل لان هناك عينا اخر ليس بمتحيز اصلا
فيكون قسما ثالثا ولا تكون القسمة ثنائية لانه لا دليل عليها اذ لا يتم
ذلك الا باثبات امتناع هذا القسم الثالث الذي يقول به الفلاسفة
ولا يخفى ان الشارح حمل قول المصنف في تقسيم الاعيان حيث قال وغير
مركب كالجوهر على الاحتراز عن ورود المنع على الانحصار المذكور فلا يتوجه
هذا البحث الا على التوجيه الاخر المذكور هناك وهو ظاهر والجواب عن ذلك
ان المدعى المطلوب اثباته في هذا المقام حدوث ما ثبت وجوده بالاتفاق
من الممكنات المعبر عنها بالعالم وهو اي ما ثبت وجوده الاعيان المتحيزة
بذاتها والاعراض المتحيزة بتلك الاعيان فلا شيء من العالم عندنا الا وهو
متحيز او تابع في تحيزه المتحيز في نفسه فالاعيان بتمامها متحيزات
ولا شيء منها بمجرد عن متحيز اذ لم يثبت وجود المجردات عندنا لان
ادلة وجود المجردات من العقول والنفوس المذكورة غير تامة فلا
ينتهض الاستدلال بها على مدعى الفلاسفة على ما بين في كتب الفن
المطولات من ايراد الادلة المذكورة والقدح فيها واذا لم يثبت
وجودها لم يكن من جملة اقسام الاعيان فتعين ان تكون قسمتها
ثنائية اذ لا عين ح الا وهو متحيز والمتحيز اما مركب وهو الجسم او غير
مركب وهو الجوهر الفرد وحاصل الجواب ان الانحصار صحيح بالنسبة الى

المحقق

المحقق وجوده من الاعيان ولا نزاع فيه والغرض اثبات حدوث
ذلك فالانحصار انما هو بالنظر لما تحققنا وجوده من الاعيان
ولا يضرنا عدم قيام الدليل على الانحصار العقلي لان القسمة العقلية غير
ملحوظة ههنا ومن ادلة وجود المجردات ان النفس محل للعلم وكل
محل له جوهر مجرد فهي جوهر مجرد اما الصغرى فبينة واما الكبرى فلان
محل العلم لا جائز ان يكون عرضا لما يلزمه من قيام العرض بالعرض
فتعين ان يكون جوهرا ولا جائز ان يكون متحيزا اذ لو كان كذلك
لكان متجزئا اذ كل متحيز فهو قابل لانقسامات غير متناهية فجاز ان
يقوم بجزء منه علم بشيء وبجزء اخر جهل به فيلزم ان يكون الانسان
جاهلا بالشيء حال كونه عالما به وهو محال او نقول يلزم انقسام العلم
بانقسام محله وهو ايضا محال واذا انتفى كونه متحيزا ثبت كونه مجردا
وهو المطلوب والجواب ان مبنى هذا الدليل على انتفاء الجزء الذي
لا يتجزى وقد ثبت وجوده وايضا فلا يلزم انقسام العلم بتقدير
انقسام محله لان حلوله فيه السريان على ما سبق تقريره هذا والقول
بالتجريد عليه كثير من المحققين كالامام الغزالي والامام ابي زيد الدبوسي
والحليمي والراغب والاصفهاني وغيرهم قال الامام الرازي وهو
لا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويحقق المعاد على وجه
لا يقدح فيه شبه التكوين انتهى والجواب عن الاعتراض بان في
اثبات التجريد اثبات وصف مشترك بين الواجب والممكن اذ
التجريد وصف سلبي ولا محظور في اشتراك الاوصاف السلبية كما
هو ظاهر ولا يقال هو اخص اوصافه القيومية على ما بينه حجة الاسلام
من كتاب النفخ والتسوية فلينظر البحث الثاني من الابحاث
المشار اليها ومحله الاستدلال السابق على حدوث الاعراض ان

ما ذكر فيما سبق من الدليل على حدوثها لا يدل على حدوث جميع الاعراض
وانما يدل على ما ذكر من الدليل على حدوث بعضها ان منها اى من الاعراض
مالم يدرك بالمشاهدة حدوثه فلا يكون المشاهدة دليل حدوثه ومنها
مالا يدرك حدوث اضداده بالدليل الذى هو طريان العدم كما في اضداد
ما دلت المشاهدة على حدوثه على ما سلف تقريره فمن الاعراض مالا يثبت
حدوثه لا بالمشاهدة ولا بطريان العدم عليه كالاعراض الموجودة القائمة
بالسماويات من الافلاك والكواكب وغيرها اذ تلك الاعراض من
الاشكال الكرية والامتدادات العلوية والاضواء الكوكبية لا يثبت
حدوثها بالمشاهدة ولا حدوث اضدادها بالدليل المذكور وحاصل
السؤال ان المطلوب ههنا اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه فلا بد
من اثبات حدوث جميع الاعراض والدليل السابق لا يوفى بذلك
على ما تبين ههنا لانه انما ينهض على اثبات ما شوهد حدوثه او ادرك
عدمه والجواب عن ذلك ان هذا الذى ذكر سابقا من الدليل على
حدوث بعض الاعراض غير مخل بالغرض الذى هو بيان حدوث جميعها
لانا اذا بينا حدوث بعض الاعراض المحتاج اليها فى بيان حدوث
الاعيان كالحركة والسكون ثم بينا حدوث جميع الاعراض بذلك
لان حدوث جميع الاعيان يستدعى اى يستلزم قطعا حدوث جميع
الاعراض الموجودة ضرورة انها اى الاعراض لا تقوم الا بها اى الاعيان
فلو كان شئ من الاعراض قديما لكان شئ من الاعيان كذلك
اذ لا وجود للعرض بدون محله وقد ثبت حدوث جميعها هذا خلف
البحث الثالث ومحله قوله فى بيان المقدمة الثانية ان ما لا يخلو عن
الحوادث فى الازل ان لفظ الازل ليس هو عبارة عن حالة
مخصوصة تصلح ان تكون ظرفا محققا حتى يلزم من وجود الجسم

المفروض

المفروض عدم خلوه عن الحوادث فيها اى فى تلك الحالة المخصوصة
وجود الحوادث التى لا يخلو عنها الجسم فيها بل هو اى لفظ الازل عبارة
يعبر بها عن عدم الاولية اى اولية وجود الشئ فلا معنى لكونه ازليا
الا انه لا اول لوجوده ولا معنى لقولنا انه موجود فى الازل الا ذلك
او هو اى لفظ الازل عبارة عن استمرار الوجود اى وجود الشئ
فى ازمنة مقدرة قيد الازمنة بذلك لما ان الزمان حادث فلا يكون
ازمنة الازل الا مقدرة لانها غير متناهية فى جانب الماضى وعدم تناهى
الحوادث بالنسبة الى الماضى محال فلا تكون الازمنة محققة غير متناهية
وانما قيد بقوله فى جانب الماضى لان عدم تناهى الازمنة فى جانب الآتى
هو معنى الابدية فالازلى هو المستمر الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى وذلك معنى الازلية والابدى هو المستمر الوجود فى ازمنة غير متناهية فى جانب الآتى صح
فى جانب الآتى وهو معنى ابدية وكل ازلى ابدى لما تقدم بيانه وحاصل
البحث ان الازل اذا لم يكن ظرفا للموجود لا يتم ان يقال يلزم من وجود
الجسم فيه وجود الحادث فيه فلا يتم بيان الكبرى لان مبناه كون الازل
عبارة عن حالة مخصوصة وليس كذلك ولما كان هذا المنع من قبل الفلاسفة
لانهم قائلون بان من الاجسام ما لا يخلو عن الحوادث مع كونه قديما
كالافلاك فانها قديمة عندهم وهى متحركة على الدوام وحركاتها حادثة
ولا يخلو خلو الافلاك عنها ولا يلزم من ذلك وجود الحادث فى الازل
ما علمته لكن يلزم من ذلك ازلية الحركة بالنوع وان كانت جزئياتها
حادثة اشار الى بيان ذلك على رأيهم بقوله ومعنى ازلية الحركات
الحادثة عندهم المفروض عدم خلو الافلاك عنها انه ما من حركة
تحدث فى موضوعها الذى هو الفلك الا وقبلها اى تلك الحركة حركة
اخرى حادثة ويستمر ذلك الى ما لا يتناهى فكل حركة فهى مسبوقة
باخرى لا الى بداية كالحركات ازلية من حيث انه لا اول لها حادثة

من حيث ان كل حركة منها مسبوقة بعدمها وهذا الذي ذكرناه من
معنى ازلية الحركات هو مذهب الفلاسفة المتقدم بيانه وهم اى
الفلاسفة يسلمون حدوث هذه الحركات بالشخص وانه لا شيء
من جزئيات الحركة الفلكية بقديم وهذا بالاتفاق ولا كلام فيه
وانما الكلام والنزاع بيننا وبينهم في الحركة المطلقة الواحدة بالنوع
فقالوا بازليتها بمعنى انه لا يجوز خلو الجسم القديم الذي هو الفلك
عن فرد من افرادها وقلنا بامتناع ذلك لامتناع وجود حوادث
لا اول لها والجواب عن ذلك انه لا وجود للمطلق في الخارج على سبيل
الاستقلال ولا يتحقق وجوده الا في ضمن وجود الجزئي اى جزئية
الداخلة تحته وهو من افراده فاذا كان كل من افراده حادثا كان
ذلك المطلق حادثا فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات
المتعلقة به التي هي افراده فلا وجود للحركة المطلقة الا في ضمن وجود
جزئياتها فلا يتصور قدمها مع حدوث كل من الحركات وايضا
فالقول بوجود المطلق في ضمن الجزئي محل نظر اذ الوجود الخارجي يقتضي
التشخص والتعين ولا شيء من المطلق بمتعين اذ التعين والتشخص
يمنع الشركة ولا معنى للمطلق الا الكلي واذا تم هذا البحث فلا وجود
للمطلق في الخارج فضلا عن كونه قديما والقول بوجود المطلق في
ضمن افراده معناه انه انما يتحقق بثبوت افراده وتحققها في
الخارج بمعنى ان العقل يأخذ من تلك الافراد صورة ذهنية
مطابقة لكل فرد من تلك الافراد الموجودة والمقدرة وقد يقال
المدعى انه ما من حركة الا وقبلها مثلها الى غير نهاية فلا يخلو ذلك
الجسم عنها سواء كان ذلك بقدم النوع او المطلق او لم يكن فلا يتم
فلا يتم ابطاله بما ذكر من امر المطلق بل لا بد من بيان امتناع حوادث

لا اول

لا اول لها وسيأتي الاشارة الى ذلك في بيان بطلان التسلسل ان شاء الله
تعالى وملخص الجواب سلمنا ان لا اول ليس بحالة مخصوصة لكن مرادنا
يقولون لو ثبت في الازل لو كان ازليا ويقولون للزم ثبوت الحادث
في الازل للزم ان يكون الحادث ازليا قولكم جاز ان يكون الحادث
ازليا بمعنى انه ازلي بالنوع قلنا قد بينا بطلانه البحث الرابع ومحله
قوله في بيان المقدمة الاولى اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم والجوهر
لا يخلو عن الكون في الحيز لو كان كل جسم او جوهر في حيز فلا يجوز خلوه
عن الكون فيه لزم من ذلك عدم تناهي الاجسام واللازم باطل لانها
متناهية بالاتفاق وسيأتي بطلان بيان التسلسل وبيان
الملازمة ان الجسم الفرد من كونه حيزا يحتاج الى حيز وينقل الكلام
اليه وهلم جرا فيتسلسل وهو معنى عدم تناهي الاجسام وذلك لان
الحيز هو عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي لذلك الجسم
المتحيز المماس ذلك السطح الباطن السطح الظاهر من الجسم المحوي
واذا فرضنا كل جسم لا بد ان يكون في حيز فلا بد ان يكون ذلك
الحاوي محويا والحاوي له كذلك ولا ينتهي الى حاو ليس بمحوي لان المفروض
ان ذلك الحاوي جسما فلا بد له من حيز ثبت استغنا بعض الاجسام
عن الحيز فلم ينهض الدليل على حدوث جميع الاعيان لانه بني على ان
كل جسم لا بد له من حيز نعم يثبت به حدوث ما لا يخلو عن الكون من الحيز
والجواب عن ذلك ان الحيز بهذا التفسير انما هو مذهب الفلاسفة
ويلزمهم من ذلك وجود متحيز لا حيز له وهو الفلك الاطلس المسمى
بالمحدد للجهات اذ هو جسم لا حيز له عندهم والحيز عند المتكلمين هو
الفراغ لا الفراغ المتحقق كما هو مذهب بعض الفلاسفة على ما يأتي
تحقيقه فالحيز الفراغ المتوهم الذي يشغله اى الفراغ الجسم وينفذ فيه

اي في الفراغ ابعاده اي الجسم ان كان ذا ابعاد والا فقد يكون الجسم
ذا بعد واحد كما في المركب من جوهرين بعدا او غير بعد اذ الجوهر الفرد
لا بعد فيه فلا يكون حيزه بعدا واذا كان هذا بعد الحيز فلا يلزم من كون
كل جسم لا بد له من حيز عدم تناهي الاجسام لان ذلك انما لزم من جعل
الحيز سطحا باطنا من الجسم وهو ظاهر فاما الفراغ المذكور فليس بجسم
ولا يستلزم له واعلم ان المتحيز هو الذي لا بد له من الحيز والتحيز هو نسبة
الجوهر الى الحيز بانه فيه والاوجه انه كون الجوهر لا بد له من الحيز والحيز هو
الفراغ المذكور وقيل المكان او تقدير المكان ولما ثبت بالدليل القطعي
ان العالم بجميع اجزائه محدث مسبوق بالعدم ومعلوم يقينا وعليه اطباق
العقلاء ان المحدث وهو الوجود الممكن لا بد له من محدث احدثه وصانع
اوجده ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن من العدم والوجود على
الطرف الاخر من غير مرجح اذ لا معنى لكونه ممكنا الا استواء طرفيه بالنسبة
الى ذاته فلو ترجح وجوده على عدمه من غير مرجح لم يكن ممكنا ثبت ان له
اي العالم محدثا مرجحا لوجوده على عدمه والتلخيص العالم محدث وكل محدث
لا بد له من محدث فالعالم لا بد له من محدث اما الصغرى فلما مر واما الكبرى
فلان كل محدث ممكن بالضرورة اذ لا جائز ان يكون واجبا لانه
قديم ولا ممتنعاً لانه واجب العدم وكل ممكن لا بد من وجوده من مرجح
ولا معنى له الا المحدث وههنا ثلاث مسائل الاول اثبات حدوث
العالم والثانية اثبات ان ذلك المحدث هو الله تعالى ولما فرغ من
الاول والثانية شرع في الثالثة وهو المقصود الاعظم فقال والمحدث
اي الموجد للعالم هو الله تعالى اي الذات الواجب الوجود
انما لم يقل اي الواجب الوجود ولان الاسم الشريف انما مدلوله
الذات المتعالية لا المفهوم وواجب الوجود وهو الذي يكون

المحدث للعالم هو الله تعالى

وجوده من ذاته لا من غيره ولا يحتاج في وجوده الذي لا ابتداء له
الى الشيء اصلاً لان المحتاج هو الممكن واذا وجد كان وجوده من غيره
لا من ذاته لما عرفته انفا فالمحدث للعالم واجب الوجود او جائزه
ولا جائز ان يكون جائز الوجود اذ لو كان المحدث للعالم جائز الوجود
لا واجبه لكان من جملة اجزاء العالم اذ لا معنى للعالم الا الموجودات التي
كل موجود منها جائز الوجود فلم يصلح لكونه جائز الوجود ان يكون محدثا
للعالم بان يستوي اجزاء العالم في النسبة الى احداثه ومبدا له اي العالم
بان تترتب سلسلتها في الاحداث حتى تنتهي اليه فقوله فلم يصلح محدثا
للعالم اشارة الى مذهب اهل الحق من استناد كل من المحدثات اليه
تعالى ابتداء وقوله او مبدا له اشارة الى مذهب الفلاسفة من استناد
الممكنات بعضها الى بعض والتلخيص انه لو كان الوجود لم يصلح ان
يكون صانعا للعالم على المذهب مع ان لفظ العالم اسم لجميع ما يصلح
اما ان يكون علما دالا على وجود مبدا له اي للعالم يشير بهذه المعية
الى ان مدلول هذا الاسم جميع الموجودات التي يصلح كل منها للدلالة
على وجود مبدئها وذلك مستلزم لان لا يكون ذلك المبدا من تلك
الموجودات التي هي مدلول العالم اذ لو كان منها يصلح ان يكون
علما على وجود المبدا فلم يكن هو المبدا هذا خلف وذلك لان الدال
غير المدلول واذا لم يكن من تلك الموجودات تعين ان يكون واجب
الوجود وهو المطلوب وهذا الدليل خطابي لان مرجعه الى مدلول
لفظ العالم فلهذا اورده في هذه المعية عقيب الدليل السابق وقريب
من هذا الذي ذكرناه من ان المحدث للعالم واجب الوجود اذ
لو كان جائز الوجود الخ ما يقال في هذا المقام وينقل عن الحكماء
ان مبدا الممكنات باسرها اي جميع اجزاء العالم لا بد وان يكون

اى ذلك المبدا واجبا لذاته اذ لو كان ممكنا لكان اى ذلك المبدا
من جملة الممكنات فكان ممتنعا فلم يكن مبدا لها لانه لو كان مبدا لزم
الدور او التسلسل اما الدور فلان المفروض كونه ممكنا فلا بد له من مبدا
وذلك المبدا من جملة الممكنات فان توقف على المفروض كونه مبدا
الممكنات لزم توقفه على ما يتوقف عليه واما التسلسل فلانه اذا لم يتوقف
على ما يتوقف عليه ذهب سلسلة الممكنات على غير نهاية وكلاهما محال
وانما قال وقريب من هذا دون ان يقول وهذا معنى ما يقال ونحو
ذلك لانه لا معنى لكون الواجب مبدا للممكنات عند الفلاسفة الا انه
موجب لها والممكن عندهم هو المحتاج فى وجوده الى غيره سواء كان
وجوده مسبوقا بالعدم او لا فمعنى الكلامين مختلف فى هذه الحيثية
وان كان اسلوب الاستدلال فيهما واحد وقد يتوهم او يظن
ان هذا الذى ذكر من الاستدلال على وجوب وجود الصانع من قولهم
اذ لو كان ممكنا الخ دليل يستقل بالدلالة على وجود الصانع وكونه واجب
الوجود لذاته من غير افتقار اى من غير احتياج فى ذلك الى ابطال
التسلسل اى بيان كونه ممتنعا محالا بالذات وهو عبارة عن ترتب
امور غير متناهية وليس الامر كذلك اى ليس كما يتوهم من استقلال
هذا الدليل بالمطلوب مع قطع النظر فيه عن ابطال التسلسل بل هو اى
هذا المطلوب اشارة والمعنى بل فيه اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل
وامتناعه وهو اى الدليل المشار اليه انه لو ترتب سلسلة الممكنات
اى الموجودة باستناد بعضها الى بعض على سبيل العلية والمعلولية
لا الى نهاية بنتهى اليها ذلك الترتيب وتنقطع السلسلة بل كلما حصل
الانتهاء الى علة كانت تلك العلة معلولة لاخرى فوقها من غير وقوف
عند حد لاحتاجت تلك السلسلة التى هى الممكنات الموجودة المترتبة

لاالى

لاالى نهاية الى علة يستند اليها وجودها ضرورة كونها ممكنة وقد ترجح
وجودها على عدمها وهى اى تلك العلة اما ان تكون نفس الممكنات او
بعضها او خارجا عنها لا يجوز ان يكون اى العلة المذكورة نفسها اى نفس
سلسلة الممكنات المذكورة ولا بعضها اى بعض تلك السلسلة فلا جايز ان
يكون نفسها لاستحالة اى لامتناع كون الشىء الممكن لان الكلام فيه
علة لنفسه اذ لا معنى لكونه ممكنا الا ان ذاته لا تقتضى وجوده ولا عدمه
فلو اقتضت ذاته وجوده لكان واجبا او عدمه لكان ممتنعا واذا كان
كذلك فلا يجوز ان يكون علة السلسلة نفسها ولا جايز ان يكون بعضها
لاستحالة كون الشىء علة لعلله للزوم الدور وهو محال لانه لا معنى
لكون الشىء علة للشىء الا توقفه عليه فلا يجوز ان يكون علة السلسلة
بعضها والحاصل ان العلة اذا لم تكن خارجة عن السلسلة لزم احد امرين
احدهما ان تكون نفس السلسلة والثانى ان يكون بعضها لا جايز ان
تكون نفسها لما قد علمته ولا بعضها لما يلزمه من الدور بيانه ان ذلك
البعض المفروض علة ممكن بالضرورة فيحتاج الى علة وهو اما ان تكون
خارجة عن السلسلة وهو خلاف المفروض فتعين ان تكون داخلة
فيها فتحتاج ايضا الى علة والمفروض ان علة جميع السلسلة ذلك البعض وقد
تبين انه معلول لبعض منها ايضا فتكون علة لعلته ويلزم من ذلك
ان تكون علة لعلله لان علته معلولة لغيرها لا الى نهاية وعلة علة الشىء
علة لذلك الشىء وهلم جرا ويلزم ان يكون علة لنفسه ايضا لان المفروض
انه علة للمجموع فيكون علة لكل جزء منه فيكون علة لنفسه لانه من جملة الاجزاء
ولا يقال احتياج السلسلة الى العلة ممنوع لانه —— اما ان يراد بسلسلة
الممكنات على كل واحد من احادها او الهيئة الاجتماعية فان كان الاول
فكل من تلك الاحاد معلل باخر لا الى نهاية وان كان الثانى فوجوده

اعتباري والكلام في الموجود الخارجي والامر الاعتباري لا يحتاج الى علة
موجودة في الخارج لانا نقول ليس المراد واحدا منها وانما المراد بالسلسلة
الكل من حيث هو كل وهو غير الآحاد ولا ريب في ان الكل بهذا المعنى
موجود خارجي ممكن فيحتاج الى علة ولا جائز ان تكون نفس السلسلة ولا
بعضها تبين بل يتعين ان تكون تلك العلة خارجا عنها اي عن السلسلة ايضا
فيكون ذلك الخارج عنها واجبا لذاته ضرورة انه لو كان ممكنا
لكان نفس السلسلة او بعضها وكلاهما محال كما تبين ومن اليقينيات
ان الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا لامتناع قسم ثالث واذا ثبت
وجود الواجب واستناد الممكنات اليه كما ظهر تنقطع السلسلة المذكورة
ضرورة انه لزم من فرض عدم تناهيها وهو معنى عدم انقطاعها محال
لانه هو كون الشيء علة لنفسه او العلة فهذا دليل امتناع التسلسل
ومحل الاشارة اليه من الدليل السابق على وجود الصانع قوله فيه
فلم يكن مبدأ لها اذ تمام ذلك ان نقول لانه لو كان مبدأ لها وهو
ممكن من جملتها لزم المحال المذكور ولما لم يصرح في الدليل المذكور بذلك
كان موضع التوهم المنبه عليه سابقا فليتأمل وزيادة الايضاح
ان نقول لا يخفى انه لا بد في هذا الدليل من بيان ملازمة عدم كونه مبدأ
لكونه ممكنا اذ لقائل ان يقول جاز ان يكون مبدأ الممكنات ممكنا
فلا بد من بيان امتناع ذلك حتى تتم الملازمة المذكورة ولا يتم الا
بابطال التسلسل وبيان امتناعه ومن ادلة ذلك ما حصلت الاشارة
اليه مما قررنا **ومن مشهور الادلة** الدالة على بطلان التسلسل
ايضا الدليل المسمى **برهان التطبيق وهو** اي البرهان المذكور **ان نفرض**
سلسلة الممكنات مترتبة معلولا على علة لا الى نهاية على سبيل
التصاعد ثم نفرض **من المعلول الاخير** اذ المفروض ان عدم التناهي
برهان التطبيق

انما

انما هو بالنسبة الى العلل فلا اول للسلسلة واخر هو المعلول الاخير **وهو** اي المعلول
الاخير **ما لا يكون** من تلك الممكنات **علة لشيء اصلا** اذ لو كان علة
لشيء لم يكن اخيرا وهو ظاهر فيفرض منه **الى غير النهاية** دون وقوف
عند علة **جملة** من الممكنات المتصاعدة كل فرد منها علة لما بعده ومعلول
لما قبله الا المعلول الاخير فانه لا يكون علة لشيء كما تبين **و** نفرض ايضا
بما قبله اي قبل المعلول الاخير **بواحد** او اكثر من واحد والمراد ما قبله
بعدد معين **الى غير النهاية** ايضا على الوجه المذكور **جملة اخرى** مترتبة كترتب
الجملة الاولى فتصير الجملتان سلسلتين كل واحدة منهما ممكنات مترتبة
غير متناهية ولكل منها معلول اخير لكن احديهما زائدة على الاخرى بمعين
اما واحد او اكثر والحاصل ان نفرض سلسلتين غير متناهيتين متساويتين
من كل وجه ثم نقطع من احديهما عددا متناهيا معينا فلا يتفاوتان
الا بذلك **ثم نطبق الجملتين** وفسر ذلك التطبيق **بان نجعل** الممكن
الاول وهو المعلول الاخير **من الجملة الاولى** وهي الزائدة **بازاء**
الممكن **الاول** اي بمقابلته وهو المعلول الاخير **من الجملة الثانية** وهي
الناقصة بالنسبة الى الاول **و** نجعل الممكن **الثاني** من الجملة الاولى **بازاء**
الممكن **الثاني** من الجملة الثانية **وهلم جرا** بجعل الثالث من الاولى
بازاء الثالث من الثانية والرابع بازاء الرابع الى غير نهاية واذا
كان كذلك فلا بد من احد امرين اما ان يتم المقابلة والتطبيق المذكور
بان يوجد بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية او لا يتم ذلك
بان يوجد في الاولى ممكن واحد او اكثر لا يقابله في الثانية شيء **فان**
كان الاول بان يوجد **بازاء كل واحد من** الجملة **الاولى واحد من**
الجملة **الثانية** فيتم التطبيق من الجانبين على السواء **كان الناقص**
عددا من الجملتين وهو الجملة الثانية **كالزائد** منهما وهو الجملة الاولى

وهو اي كون الناقص كالزايد يعني مساويا له في عدة الاحاد محال معلوم الامتناع بالبديهة وان كان الثاني بان لم يكن بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية فقد وجد بالضرورة اللزوم الظاهر في الاولى من احادها ما لا يوجد بازايه اي الموجود من الاولى شيء بمقابله في الثانية من احادها واذا لم يوجد في ذلك فتنقطع الثانية قطعاً ويبطل تسلسلها جزما بانتهائها الى ذلك الفرد الذي لم يوجد فيها بعده ما يقابل الباقي من افراد الجملة الاولى ويلزم منه اي من ذلك الانقطاع والتناهي تناهي الجملة الاولى الزايدة وبطلان تسلسلها ايضا لانها اي الاولى لا تزيد افرادها على الثانية الا بقدر من الافراد متناه وهو ذلك الواحد الموجود في السلسلة الاولى المفروض ترتب السلسلة الثانية متصاعدة من الذي قبله والزايد على المتناهي بقدر متناه يلزم ان يكون اي الزايد متناهيا بالضرورة فيلزم تناهي السلسلة الاولى من تناهي السلسلة الثانية بالضرورة وقد لزم تناهي الثانية من حيث انه لم يوجد منها ما يتم به التطبيق اذ لو وجد للزم من ذلك محال لذاته هو مساواة الناقص الزايد وقد علمت انه لا تفاوت بين الجملتين الا بذلك القدر المتناهي سواء كان واحدا او اكثر وهذا البرهان هو العمدة في ابطال التسلسل لجريانه من الامور المجتمعة في الوجود المتعاقبة فيه ومن الامور المترتبة بالعلية والمعلولية وغيرها فيتمسك به في الرد على الفلاسفة بابطال حوادث لا اول لها فتكون الحركات الفلكية متناهية ولما كان هذا البرهان معترضا بالنقض بمراتب العدد وغيرها اشار الى ذلك والجواب عنه بقوله وهذا التطبيق المذكور ها هنا المستلزم للمطلوب انما يكون فيما دخل تحت الوجود اي فيما ضبط وجود من الممكنات سواء كانت مجتمعة في الوجود كما في العلل والمعلولات المترتبة المذكورة او غير مجتمعة

كما في الحركات الفلكية دون ما هو من الامور امر منسوب الى الوهم ومحض لم يدخل تحت الوجود فانه اي الوهمي المحض ينقطع بانقطاع الوهم لان وجوده الذهني منوط بذلك التوهم والاعتبار فينقطع بانقطاعه كما يذهب الى غير النهاية بحسب ذلك ايضا والمعنى ان هذا التطبيق الذي وقع الاستدلال به على بطلان التسلسل انما اعتبر بين الامور المضبوطة بالوجود الخارجي المستغنية في وجودها عن الاعتبار والتعقل لاجل الاستدلال على تناهيها وامتناع كونها ليست متناهية وهو بهذه الصفة لا يمكن ان يكون في الامور العددية الوهمية المحضة لانقطاعها في التطبيق بانقطاع الوهم وذهابه فيه باعتباره والوهم عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاعه عن تطبيقها فلا يكون التطبيق المذكور سائغ بخلاف الامور المحققة الوجود حيث يفرض العقل التطبيق فيها فيتم على الوجه المطلوب واذا تقرر ذلك فلا يرد النقض على هذا الدليل بمراتب العدد الذي هو وهمي محض وذلك النقض بان نطبق جملتين من العدد احدهما اي الجملتين من الواحد فتكون افرادها الاحاد المترتبة لا الى نهاية فلا يوقف فيها عند حد والجملة الثانية مترتبة من الاثنين بان يكون كل فرد من افرادها اثنين لا الى نهاية ايضا ووجه النقض ذهاب التطبيق الى غير النهاية مع ان احدى الجملتين ازيد من الاخرى قطعا لان التطبيق فيهما انما هو جعل الواحد من احديهما بازاء الاثنين من الاخرى ولم يلزم من ذلك انقطاع احديهما ولا المساواة المدعى امتناعها والجواب ما عرفته انفا من كون هذا التطبيق انما هو في امور موهومة لم تدخل تحت الوجود فذهابها بحسب اعتبار الوهم وانقطاعها بانقطاعه ولا تحقق لها في الخارج بخلاف الامور الداخلة تحت الوجود فان التطبيق فيها يستلزم احد الامرين المذكورين اما الانقطاع

او المساواة وهما متفرعان على الوجود وتلخيصه ان تقول لنا ان نختار ان
التطبيق غير ممكن في الامور الموهومة لانقطاعها بانقطاع الوهم او نختار امكانه
وذهابه الى غير النهاية لكن لا يلزم من ذلك تساوي الجملتين المذكورتين
لان التساوي فرع الوجود والوجه الاول هو الذي اختاره الشارح في
الجواب **ولا يرد النقض ايضا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته** ان كلا من
المعلومات والمقدورات المشار اليهما غير متناه ولا مساواة بينهما **فان**
الاولى وهي المعلومات **اكثر** عددا **من الثانية** وهي المقدورات لانها
هي الممكنات وهي من جملة المعلومات فكل مقدور معلوم ولا ينعكس لان
الممتنعات ايضا معلومات والحاصل ان جملتي المعلومات والمقدورات
غير متناهيتين **مع لا تناهيهما** يعني مع ان كلا منهما غير متناه وظاهر ذلك
ورود النقض بهما لما ان برهان التطبيق مفاده امتناع ذهاب التطبيق
الى غير النهاية بين جملتين احدهما ازيد من الاخرى فينتقض ذلك بذهاب
التطبيق الى غير النهاية بين جملتي المعلومات والمقدورات مع القطع
بان المعلومات ازيد من المقدورات كما ينتقض بذهاب التطبيق
الى غير النهاية بين جملتي العدد المذكورتين لكن لا يرد النقض بذلك
وذلك اي كون النقض غير وارد بكل من جملتي العدد وجملتي المعلومات
والمقدورات **لان معنى لا تناهي الاعداد** اي معنى قولنا الاعداد غير
متناهية **وكذا المعلومات والمقدورات** اي معلوماته تعالى ومقدوراته
انها اي الاعداد والمعلومات والمقدورات **لا تنتهي** في التعقل **الى حد**
لا يتصور فوقه اي ذلك الحد شيء **آخر** يعني معنى قولنا ان العدد غير متناه
انه لا ينتهي في تصورنا الى ان نتصور عددا ليس ٥ فوقه عدد اكثر منه لا الى
نهاية له وليس معنى قولنا انه غير متناه انه يدخل منه تحت الوجود ما لا نهاية له
ان ذلك محال وكذا القول في معلوماته تعالى ومقدوراته اذ معنى

٥ فوقه عدد آخر بل كل عدد تصورناه فانه يمكن ان نتصور صح

كون كل

62

كون كل منهما غير متناه انه لا يتصور ان ينتهي الى مقدور ليس وراءه مقدور
آخر اذ لا يمكن تناهي الممكنات في التصور وان كان عدم تناهيها في الوجود
محالا واذا كان كذلك في الممكنات وغيرها فاطلاق القول بعدم
تناهيها انما هو بالمعنى المذكور **لا بمعنى ان ما لا نهاية له** سواء كان عددا
او غيره **يدخل في الوجود** الخارجي **فانه** اي دخول ما لا نهاية له في الوجود
محال لما بينا من التطبيق المفروض بين جملتي الممكنات المحققة الوجود
فقولنا الاعداد غير متناهية ليس كقولنا الممكنات الموجودة غير متناهية
لان الاول معناه انه ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق
والثاني معناه انه دخل تحت الوجود الخارجي من الممكنات ما لا نهاية له
وهو كاذب لان ذلك محال فقوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد
الخ فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا التطبيق الخ والتلخيص ان يقال
المطلوب في هذا المقام اثبات الواجب لذاته بالاستدلال عليه من
وجود الممكنات ولا بد في ذلك ابطال التسلسل وذلك انما هو بالنظر
في هذه الموجودات من كونها متناهية في الوجود او غير متناهية
فيه وقد تبين بفرض التطبيق المذكور بين هذه الموجودات تناهيها
لامتناع ذهاب التطبيق فيها الى غير النهاية لما يلزمه من المحال السابق
بيانه فلا يتوجه النقض بامكان ذهاب التطبيق الى غير النهاية في الامور
التي لا وجود لها مع كونها غير متساوية لان ذهاب التطبيق فيها الى غير النهاية
انما هو من حيث كونها موجودة والتطبيق المذكور من البرهان المستلزم
للمطلوب انما هو من حيث كون تلك السلسلتين ممكنات محققة الدخول
تحت الوجود على انا نمنع ذهاب التطبيق وامكانه في الامور الى غير النهاية
لانه ينقطع بانقطاع الوهم لعجزه عن ادراك ما لا يتناهى سلمنا
امكانه لكن التساوي وعدم التساوي في نفس الامر لا يتصور الا ان

في الامور الموهومة لتفرعهما على الوجود وبالجملة فلا يتوجه النقض باللازم
من التطبيق في الموجودات واذا تقرر ذلك فالمحدث للعالم هو الله الواجب
وجوده لذاته الواحد يعني ان صانع العالم الذي اوجده واحد ويمتنع
عقلا بالذات تعدده ولا يمكن ان يصدق مفهوم قولنا واجب الوجود
بحسب الخارج وفي نفس الامر الا على ذات واحدة هي ذاته المقدسة
تعالى يشير الى ان المفهوم كلي يمتنع بالذات صدقه في الخارج على غير الله تعالى
اذ وجود واجب اخر ممتنع بالذات عقلا ولولا ان المفهوم بالصفة المذكورة
لما اتجه دليل التوحيد اذ صحة النفي تستلزم صحة تصور المنفي والا فعلى ماذا
يقع النفي ولو لم يكن المنفي متصورا لم يحتج الى دليل ينفي وجوده وامكان وجوده
في الخارج والمشهور من الادلة في ذلك اي كونه واحدا وانه سبحانه
لا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا عليه تعالى بين المتكلمين من اهل
السنة وغيرهم بخلاف الحكماء فان لهم ايضاً في ذلك براهين اخر بحسب اصولهم
برهان التمانع والدليل القطعي الشرطي الذي يقع الاستدلال به بواسطة
التمانع الاتي بيانه المشار اليه اي الى البرهان المذكور بقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا انما قال المشار اليه دون ان يقول المعبر عنه
ونحوه ليفيد ان الاية الكريمة تشتمل على دليلين للتوحيد احدهما قطعي
الدلالة يقيني ملازمة عقلية افادته الاية الكريمة بطريق الاشارة تختص
العلم بافادته المطلوب بخواص العقلاء والاخر خطابي ملازمته عادية
يفيد المطلوب ايضا لكن لا ينتفع الكافة الذين لهم نوع تعقل في الجملة
في الاستدلال على المطلوب الا به لقصورهم عن ادراك العقليات
المحضة افادته الاية بطريق العبارة ومراتب الادلة متفاوتة كما ان
عقول المستدلين متفاوتة وسيأتي لذلك مزيد بيان وتقريره
اي برهان التمانع المشار اليه ان نقول لو امكن ان يوجد

مبحث الوحدانية

الهان

الهان لامكن ان يحصل بينهما اي الالهين تمانع لكن اللازم باطل وهو
امكان التمانع فالملزوم مثله وهو امكان الالهين واذا انتفى الامكان
ثبت الامتناع قطعا ضرورة ان الشيء اما ان يكون واجبا او ممكناً
او ممتنعاً وانتفاء وجوب التمانع معلوم بالضرورة وقد انتفى امكانه فتعين
امتناعه ولا يخفى ان هذا الدليل الاستثنائي لا بد فيه من بيان الملازمة
وبطلان اللازم لكونهما نظريين وينبغي ان يكون ذلك بعد بيان
المراد بالتمانع المذكور ههنا وتفسيره وقد اشار الى ذلك بقوله بان
يريد احدهما اي احد الالهين المذكور اذا فرض وجودهما حركة زيد
مثلا ويريد الاخر سكونه اي سكون زيد في وقت واحد اذ لا تمانع
في وقتين كما هو ظاهر فالمراد بالتمانع ارادة كل منهما في الوقت الواحد
عند ما يريده الاخر وقد مثل له الشارح بهذا المثال لبيان المراد
المذكور وبين ملازمة امكان التمانع لامكان وجود الالهين بقوله
لان كلا منهما اي من الحركة والسكون في نفسه اي بالنظر الى ذاته
امر ممكن والعلم بامكانه ضروري وكذا تعلق الارادة من كل من الالهين
المفروضين بكل منهما اي من الحركة والسكون يحتمل ان يكون
مراده ان التعلق المذكور امر ممكن في نفسه بمعنى ان تعلق كل واحدة
من الارادتين بالنظر الى ذاته على الانفراد ممكن لا بمعنى ان اجتماع
الارادتين في التعلق بكل من الحركة والسكون امر ممكن في حد ذاته
لان ذلك محال بالذات كما سننبهه لكنه يلزم امكانه من فرض امكان
الالهين وبيانه انه اذا ثبت ان كلا من هذين المفروضين والارادتين
في ذاته امر ممكن وفرض الالهين لزم استواؤهما في القدرة والارادة
اذ لا ترجيح من غير مرجح ويلزم من ذلك قطعا استواء جميع الممكنات
بالنسبة الى كل منهما ويلزم من ذلك امكان اجتماع ارادتيهما على الوجه

المذكور لوجود المقتضي لذلك من حيث الفاعل بثبوت القدرة والارادة
على التمام لكل منهما ومن حيث القابل وهو كونه ممكنا اذ كل من الحركة والسكون
امر ممكن ويحتمل ان يكون مراده وكذا تعلق الارادة من كل من الالهين
المفروضين بكل من الحركة والسكون في وقت واحد على سبيل الاجتماع
امر ممكن لزم امكانه من فرض الالهين مع كونه ممتنعا في نفسه لانه اذا
فرض كون كل من الالهين بالصفة المذكورة لزم امكان اجتماع
ارادتيهما على ما بينا لوجود المقتضي ولا مانع اذ لا تضاد بين الارادتين
للضدين من الالهين المفروضين بل التضاد انما هو بين هذين المرادين
اي الحركة والسكون ولا يجوز ان يكون مراده بقوله وكذا تعلق
الارادة الخ ان اجتماع الارادتين على الوجه المذكور الذي لا معنى
للتمانع الا هو امر ممكن في نفسه قطعا لفساد المعنى في نفسه وبطلان هذا
الدليل المبني على التمانع امتناع التمانع بالذات كما سيتضح على وجه لا ريب
فيه وبقوله في شرح المقاصد وللقائل ان يمنع امكان ارادة احدهما
ضد ما يريده الاخر حتى يكون عدم القدرة عليه عجزا اذ الممكن في نفسه
ربما يصير ممتنعا بحسب شرطه لكون الجسم في هذا الحيز حال كونه في حيز
اخر والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع
الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه
في ان واحد في حيزين وكذا ههنا يمتنع اجتماع الارادتين وهو
لا ينافي امكان كل منهما فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين
انتهى فقوله وكذا ههنا الخ نص في ان التمانع محال بالذات وقوله
فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين يريد به لزوم امكان
التمانع لانه هو المحال اللازم من ذلك اذ امكان المحال محال ضرورة
امتناع الانقلاب ولما فرغ من بيان الملازمة بين امكان الالهين

وامكان

وامكان التمانع اخذ في بيان بطلان اللازم الذي هو امكان التمانع
بقوله حينئذ حصل اجتماع الارادتين على الوجه المذكور على سبيل الفرض
لزم من ذلك محال لذاته قطعا لانه اما ان يحصل الامران المرادان
وهما الحركة والسكون في وقت واحد فيجتمع الضدان اذ كل من الحركة
والسكون ضد للاخر واجتماع الضدين محال بالضرورة او لا يحصل الامران
المذكوران وتحته قسمان احدهما ان لا يحصل مراد واحد منهما فلا
يحصل حركة ولا سكون والاخر حصول مراد احدهما دون الاخر بان
يحصل حركة او سكون وعلى كلا التقديرين فيلزم عجز احدهما اي عجز
احد الالهين لانه اذا لم يحصل مراد واحد منهما لزم عجزهما فيصدق
عجز احدهما واذا حصل مراد احدهما لزم عجز الاخر وعجز الاله محال ايضا
فاللازم من فرض وجود المانع احد محالين اما اجتماع الضدين او عجز
الالهين او احدهما لكن استحالة اجتماع الضدين ضرورية واستحالة
العجز المذكور نظرية فلهذا اشار الى دليلها بقوله او هو اي العجز المفسر
بصفة وجودية منافية للقدرة مقتضاها امتناع وقوع الفعل الممكن
بالقدرة ولا خلاف بين العقلاء في امتناع اتصاف الواجب به
امارة الحدوث والامكان اي دليل على حدوث المتصف به
وكونه ممكنا لما فيه اي العجز من شائبة الاحتياج المتصف به
الى غيره في حصول مراده المعجوز عنه وشائبة الاحتياج اي امارته
تنافي الواجبية لان الاحتياج مقتضى الامكان ومقتضى الوجوب
عدم الاحتياج فيلزم امتناع اتصاف الواجب بالعجز ثم انه يلزم
من فرض وقوع التمانع محال اخر على تقدير عدم حصول مرادهما
هو خلو الجسم الموجود عن الحركة والسكون اذ يمتنع ارتفاعهما عنه
لان من لوازمه الكون المتعدد على ما سلف تقريره واذا تقرر

إذ فقد تبين بطلان اللازم الذي هو امكان التمانع ببيان استحالته
لانه لزم من فرض وقوعه المحال فهو محال وما ثبت كونه محالا كان امكانه
محالا بالضرورة واذا ثبت كون امكان التمانع محالا وقد لزم من فرض
امكان التمانع محالا وقد لزم من فرض امكان التعدد الواجب وفرض
وجود تعدده كان التعدد محالا لانه لزم منه محال لذاته هو امكان
المحال فهذا فرع حاصل ذلك عليه بقوله **فالتعدد** اي تعدد الاله
بفرض وجود الهين او فرض امكان ذلك **مستلزم** للمحال بالذات
لانه مستلزم **لامكان التمانع** وقد تبين ان امكان التمانع محال بالذات
لانه لزم من فرض وقوع التمانع محال فتبين بذلك كونه محالا ولا يخفى
ان امتناع امكان التمانع نظري فلهذا نبه على دليله بقوله **المستلزم**
اي التمانع **للمحال** الذي يلزم من فرض وقوعه المحال فكانه قال فالتعدد
مستلزم للمحال هو امكان التمانع ودليل كون امكان التمانع محالا
استلزام التمانع للمحال لانه اذا استلزم المحال كان محالا وما كان
محالا كان امكانه محالا **فيكون** التعدد **محالا** بالذات لانه لزم من فرض
وقوعه محال بالذات هو امكان التمانع وقد سبق الى بعض الاوهام
ان قوله المستلزم للمحال نعت لامكان التمانع لا لنفس التمانع فرتب
على ذلك اشكالا هو ان المحال الذي هو اجتماع الضدين او عجز احد
الالهين انما لزم من فرض وجود التمانع لا من امكانه فكيف جعل
امكانه مستلزما له واحتاج الى التمحل في الجواب بما لا يليق ايراده هنا
وغفل من فهم ذلك عما يلزم فيه من الامر المعضل اما اولا فلان اللازم
على ذلك من فرض التعدد انما هو امكان امر ممكن وما لزم من فرضه
ممكن لا يكون ممتنعا واما ثانيا فلان الممكن على هذا يكون مستلزما لذاته
محالا لذاته لان امكان الشيء اذا استلزم شيئا فقد استلزم ذلك

الشيء

الشيء بالضرورة والممكن لا يستلزم لذاته محالا لذاته باجماع العقلاء
اذ لو كان كذلك لما صح ان يستدل على المحال بالذات النظري باستلزام
فرض وقوعه المحال كما هو ظاهر واعلم ان جعل الاستلزام ههنا نعتا
للامكان لا يجوز قطعا لما علمته ولوجوه اخرى عديدة الاول ان قوله
فالتعدد متفرع على الدليل السابق وسوق لحاصله فلا بد من تطبيقه
عليه والمذكور في التقرير السابق انما هو استلزام نفس التمانع للمحال لا
امكانه فاذا جعل الاستلزام نعتا للامكان فات التطبيق المذكور نعم
المذكور في الدليل استلزام التعدد لامكان التمانع وهو مبني الاستدلال
على المطلوب كما بينا الثاني ان ما كان لازما للشيء من حيث وجوده
لا يكون لازما لامكانه اذ لو جاز ذلك لثبت ذلك اللازم للشيء
قبل وجوده لان امكان الشيء صفة له بدون وجوده فلم يكن لازما له
من حيث وجوده ولا يخفى ان المحال المذكور لازم للتمانع من حيث وجوده
فلا يجوز ان يكون لازما لامكانه المفروض فضلا عن امكانه محال على ما
بينا فلا تحقق له الثالث ان امكان التمانع لازم عقلي للزوم هو فرض
التعدد وهذا جار في كل من الدليلين البرهاني الذي ذكرناه والخطابي
الذي سنذكره وانما كان خطابيا لكون لزوم الفساد للتعدد عاديا
لا عقليا على ما يأتي بيانه فلو كان امكان التمانع مستلزما للشيء من فهم
المحال المذكور لصح ان نفس الفساد المذكور في الاية وعلى هذا فيصير
الدليل المعبر عنه في الاية برهانيا لا خطابيا والشارح يمنع كونه برهانيا
وسيتضح هذا الوجه فيما بعد ايضاحا تاما الرابع ان الشارح قال
فيما بعد عند البحث عن تحقيق اللزوم في الاية وهل يصح ان يكون عقليا
امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع فلو اراد بقوله
المستلزم للمحال نعت الامكان لتناقض كلامه وتمام تقرير هذا الوجه

يأتي في موضعه وههنا بحث لطيف نقرره ان الشارح جعل اللزوم اولا
امكان التعدد وجعله ثانيا وجوده كما هو ظاهر قوله فالتعدد وفي شرح
المقاصد قال لو وجد الهان الخ وعلى هذا فما وجه التطبيقة الذي هو
مقتضى الفاضل رايه سابقا والجواب انما كان امكانه لازما لامكان
شي ولو كان امكان ذلك الشي على سبيل الفرض لكان امكانه ايضا لازما
لوجود ذلك الشي ولو على سبيل الفرض ايضا وذلك لان امكان الشي
ثابت له حال وجوده فيكون ذلك الامكان اللازم ثانيا له ايضا ضرورة
ثبوت ملزومه واذا تقرر هذا فقد تبين ان امكان التمانع لازم لامكان
التعدد المفروض فيكون لازما لوجود المتعدد المفروض وعلى هذا
فلك ان تجعل امكان التمانع لازما لوجود المتعدد كما تجعله لازما لامكانه
ويتم المطلوب من الاستدلال لكل من الطريقين فتمام تطبيق قوله فالتعدد
على الكلام الذي تقدمه ان يقدر الامكان فيصير المعنى فامكان التعدد
يستلزم الخ وان لم يقدر ذلك وابقيته على ظاهره لان الكلام موجها
ايضا لما علمته وههنا فايدة شريفة هي ان انتفاء امكان التعدد ههنا
امس بالمقام واولى في الاستدلال عليه من انتفاء وجود التعدد لما
ان انتفاء الامكان يستلزم انتفاء الوجود بخلاف انتفاء الوجود فانه
لا يستلزم انتفاء الامكان لجواز ان لا يوجد الشي مع كونه ممكنا لكن
اذا كان الانتفاء بمعنى الامتناع فالاستلزام حاصل من الجانبين قطعا
ثم بعد هذا التقدير ظفرت في كلام الامام الامدي في الابكار بما يشهد له
صريحا قال في اثناء اعتراضات واجوبة تتعلق بهذا البرهان ما نصه
سلمنا جواز فرض اختلاف ارادتيهما ولكن ما ذكرتموه من المحالات
انما يلزم من وقوع الاختلاف لا من جواز الاختلاف فلم قلتم بوقوع
الاختلاف وقال في الجواب عن ذلك ما نصه واما الثالث فمندفع

فانه

فانه اذا سلم جواز الاختلاف فالجايز ما لا يلزم من فرض وقوعه المحال
والمحال لازم من فرض لو وقوع فالقول بفرض وجود الهين على وجه يلزمه
فرض المحال يوجب كونه محالا انتهى فقوله كل وجه يلزمه فرض المحال معناه
على وجه يلزمه امكان التمانع وغالب ظني ان الشارح انما اخذ ترتيب
هذا البرهان من ههنا وقال بعض الفضلا يعني لو امكن الهان لامكن
بينهما تمانع اذ لو امكن الهان لامكن محال وهو ظاهر **وهذا** الذي ذكره
في ترتيب هذا الدليل وبيان وجه دلالته مفصلا **تفصيل** اجمال **ما يقال**
في الاستدلال على امتناع التعدد وعلى كونه تعالى واحدا **ان احدهما**
اي الالهين المفروضين **ان لم يقدر على مخالفة** الاله المفروض **الاخر**
بان اراد ضد ما اراده الاخر فلم يحصل مراده **لزم عجزه** او عجز احد
الالهين فلزم ان لا يكون الها **وان قدر** احد الالهين على مخالفة
الاخر بان حصل مراده دون مراده **لزم عجز** الاله **الاخر** ضرورة
انه لم يحصل مراده ووجه اجمال هذا الدليل اما اولا فلانه مبني على لزوم
امكان المخالفة التي هي التمانع للتعدد والا فلو كانت المخالفة ممتنعة
لم تتعلق بها القدرة ولم يصرح في هذا الاستدلال بذلك واما ثانيا
فانه لم يستوف فيه جميع اقسام المحال اللازمة من المخالفة واعلم ان
التمانع والتخالف والممانعة والمخالفة واجتماع الارادتين مدلولها
ههنا واحد **وبما ذكرنا** من الاستدلال على الوجه المذكور **يندفع ما يقال**
في الاعتراض على دليل التمانع المترتب على غير هذا الوجه **انه يجوز ان**
يتفقا اي ان يتفق الالهان المفروضان **من غير** ان يحصل بينهما
تمانع ان يجوز ان لا يريد احدهما ضد ما يريده الاخر في ذلك
الوقت وبيان ذلك ان بعض المتكلمين قال في الاستدلال
على هذا المطلوب ما نصه لو وجد الهان فاراد احدهما حركة زيد

والآخر سكونه لزم احد اقسام المحال المذكورة فتوجه الاعتراض
على دليله بهذا بانه لا يلزم من وجودهما تخالفهما حتى يلزم المحال لانه
يجوز عقلا ان يتفقا وهذا الاعتراض مندفع عن هذا الدليل الذي
رتبه الشارح وذكره لانه حصل المحال اللازم للتعدد امكان التمانع
وهو لازم على كلا التقديرين من التخالف والتوافق فيندفع ما يقال
من ذلك او ما يقال ايضا على سبيل الاعتراض نختار ان تكون الممانعة
بينهما والمخالفة اي مخالفة كل منهما الآخر على الوجه السابق بيانه غير
ممكنة لانها ممتنعة لاستلزامها اي الممانعة التي هي بمعنى المخالفة المحال
لان المستلزم للمحال محال فهو غير ممكن وهذا الاعتراض ايضا متوجه
على الدليل المذكور انفا بان يقال لا نسلم لزوم المحال المذكور من
عجز احد الالهين المفروضين لانه انما يلزم من وقوع الممانعة وهي غير
ممكنة لانه يلزم من فرض وقوعها المحال اما على ما قرره الشارح فلا
يتوجه الاعتراض المذكور وان بني دليله كون الممانعة غير ممكنة
في حد ذاتها اذ لو لم يكن كذلك لما صح الاستدلال بلزوم امكانها
من فرض امكان التعدد او فرض وجوده لانها لو كانت ممكنة
لم يكن امكانها محالا فلم يكن اللازم من امكان التعدد محالا فلا يتوجه
الاستدلال على امتناع الملزوم الذي هو التعدد او امكانه بذلك
فظهر انه لا يتوجه الاعتراض على دليله بما ذكر لانه لم يعول فيه
على لزوم شيء من اقسام المحال المذكور لان فرض التعدد لا يستلزم
شيئا منها استلزاما عقليا وانما عول فيه على استلزام محال آخر
هو امكان التمانع الذي تبين امتناعه بالذات من فرض وقوعه
او نختار ان يمتنع عقلا اجتماع الارادتين من الالهين المفروضين
على الوجه السابق بيانه ولا يخفى انه لا معنى للتمانع الا اجتماع الارادتين

المذكورتين

المذكورتين فربما يتوهم ان هذا الاعتراض هو الاعتراض الذي
قبله وانما الاختلاف بينهما بحسب اللفظ حيث عبر في ذلك عن
التمانع بالممانعة والمخالفة وههنا باجتماع الارادتين وليس كذلك
فان المراد ههنا الاعتراض بمنع لزوم امكان التمانع على تقدير
فرض الهين ايضا فلا يكون امكانه لازما لذلك فالمعنى لا نسلم
لزوم امكان التمانع لامكان التعدد او لوجوده لان ارادة
احدهما حركة زيد والآخر سكونه عبارة عن ارادة اثنين لضدين
فهي كارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا وكما ان ذلك ممتنع
وامكانه غير لازم للتعدد فكذلك اجتماع الارادتين ممتنع فيكون امكانه
غير لازم للتعدد فحاصل هذا الاعتراض منع الملازمة المذكورة في برهان
التمانع الذي قرره الشارح وجوابه الذي يندفع به ما ذكر في بيان
الملازمة من قوله وكذا تعلق الارادة بكل منهما لان معناه ان ارادة
كل منهما امر ممكن في نفسه وانما المحال اجتماع الارادتين فاذا فرض وجود
الهين كان امكان كل من الارادتين باقيا على حكمه ضرورة امتناع
الانقلاب ويلزم من ذلك امكان الاجتماع لانه ليس للارادتين
تضاد وانما التضاد بين المرادين فتبين ان المحال الذي هو امكان
التمانع المعبر عنه باجتماع الارادتين انما جاء من التعدد وقياس
الارادتين من اثنين للضدين على ارادة الواحد لهما باطل من
وجهين احدهما انه مبني على ان ارادة الواحد للضدين ارادتان منه
لهما والا فلا وجه لجعل ارادتين في الحكم كارادة واحدة وليس
كذلك فانها ارادة واحدة للضدين فقد اجمعوا على امتناعها
والثاني ان هذا المحال الذي هو ارادة الواحد للضدين لا يلزم
امكانه من فرض التعدد والمحال الذي هو التمانع يلزم امكانه من ذلك

كاسنين فافترقا واعلم ان هذا الدليل الشريف الذي نفعه عام في الاستدلال
على التوحيد بالنسبة الى كافة الخلق القاصرين عن ادراك العقليات
المحضة وهو قوله تعالى لو كان فيهما اى السموات والارض الهة الا الله
اى غير الله فوقع الوصف بالا لا حملا على غير لتعذر الاستثنا بالا ههنا
كما يستثنى بغير حملا على الا لتعذر الوصف بغير ووجه كونها غير استثنائية
ههنا مصروفة عن معناها الاصل عدم شمول ما قبلها لما بعدها اذ لا بد في
الاخراج منه والاستثنا اخراج لما دخل وكونه اخراجا من الحكم ومن
المحكوم به خلافية مشهورة ووجه عدم الشمول كون الهة جمعا منكرا
غير محصور فلا يدخل فيه ما بعد الا فتكون الا تابعة لالهة صفة ولو كانت
للاستثنا لم تفد الاية التوحيد المطلوب لان التقدير اذ لو كان فيهما
الهة مستثنى منهم الله لفسدتا وهذا بخلاف الا في كلمة التوحيد فانها
على اصلها من الاخراج لشمول ما قبلها لما بعدها لان النكرة في النفي
للعموم لفسدتا اى بطلت لما يكون بين الالهة من التمانع والتخالف
حجة مفيدة للمطلوب اقناعية يكتفى بها في افادة المطلوب الذي
هو التوحيد للكافة الذي لا يستفيدون المطالب العلمية الا من
الخطابيات فنفى افهام ثبوت المطالب بالعقليات الصرفة تكليف
ما ليس في وسعهم والملازمة في هذه الحجة الشريفة بين تعدد الالهة
والفساد المفسر بخروج العالم عن النظام المحسوس عادية لا عقلية
على ما هو اللايق بالخطابيات اى تناسب افهام العامة ولا يذعنون
الى المقصود الا بها فاللايق بهم الخطابيات التي لا يليق بها الا الامور
العادية المالوفة لهم واشار بعض الراسخين الى تحقيق هذا المعنى
بقوله لا يخفى ان التكليف بالتصديق بوجود الصانع وتوحيده يشمل
الكافة من العامة والخاصة وانه صلى الله عليه وسلم مأمور بالدعوة

للناس

68

للناس اجمعين وبالمحاجة مع المشركين الذين عامتهم عن ادراك الادلة
القطعية البرهانية قاصرون ولا تحدى معهم الا الادلة الخطابية المبنية
على الامور العادية والمقبولة التي الفوها وحسبوا انها قطعية وان القران
العظيم يشتمل على الادلة العقلية القطعية البرهانية التي لا يعقلها الا العالمون
وقليل ما هم بطريق الاشارة على ما بينه الامام الرازي في عدة ايات
من القران وعلى الادلة الخطابية النافعة مع العامة لوجود عقولهم
الى ادراكها بطريق العبارة تكميلا للحجة على الخاصة والعامة على ما يشير اليه
قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقد اشتمل عليهما
عبارة واشارة قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انتهى
وحاصله انه لا يتوجه الاعتراض على الشارح بجعله هذه الحجة الشريفة
اقناعية ولا يخفى كون الملازمة فيها عادية فان العادة مستمرة
جارية بوجود التمانع والتخالف والتغالب في الامور على ما يشهد به
الحس عند تعدد الحاكم ولذا قال عمر رضي الله تعالى عنه يوم السقيفة
في جواب قول الحباب بن المنذر من الانصار رضي الله عنهم منا
امير ومنكم يعني المهاجرين امير للانصار اذ لا يجتمع فحلان في قطيع والمعنى
ان التخالف لما كان هو الواقع قضت العادة المستمرة بلزومه للتعدد
على ما اشير اليه من لزوم وجود التمانع والتغالب بحكم العادة المستمرة
الحاكمة بلزومه لوجود تعدد الحاكم بقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد وما
كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق وَلَعَلَى بَعْضُهُم على بعض حيث   للتعدد صح
جعل العلو في هذه الاية الشريفة لازما المفروض ان الظاهر ان المراد
من علو بعضهم على بعض تمانعهم وتغالبهم وقد نص الامام الرازي على ذلك
بقوله اجرى الله الممكن مجرى الواقع بنا على الظاهر والا اى وان لم تكن
الملازمة عادية بل عقلية فان اريد بقوله تعالى لفسدتا لزوم الفساد

للتعدد **بالفعل** اى بان يقع فى الخارج ذلك الفساد **اى خروجها** اى السموات
والارض **عن النظام** القايم بهما **المشاهد** المدرك بالحس **فمجرد التعدد**
وهو الذى لا يوجد معه تمانع **لا يستلزمه** اى لا يستلزم الفساد بالفعل
المفسر بخروجها عن النظام المشاهد عقلا وان استلزمه عادة وانما
لم يستلزمه عقلا **لجواز الاتفاق** عقلا لا عادة من الالهين المفروضين
على هذا النظام المشاهد واذا كان الاتفاق جايزا عقلا انتفى
كون الاختلاف لازما عقلا لما بين الاتفاق والاختلاف من التضاد
والفساد من لوازم الاختلاف فينبغى لزوم الفساد لمجرد التعدد
اما اذا اقترن التعدد بالتخلف كان الفساد لازما له قطعا كما تبين
وان اريد بالفساد فى الاية الكريمة الفساد بالقوة لا بالفعل
اى **امكان الفساد** لا وقوعه فى الخارج فيصير المعنى لامكن فسادهما
والمراد اذا لزوم امكان الفساد للتعدد **فلا دليل على انتفايه**
اى انتفاء امكان الفساد المجعول لازما للتعدد على هذا التقدير
واذا لم يثبت انتفاؤه لا يتم الاستدلال بهذا الدليل الاستثنائى
اذ لا بد فيه من ابطال اللازم بانتفايه كما انه لا بد فيه من ابطال ل
اللازم بانتفايه كما انه لا بد فيه من ثبوت الملازمة وصحتها لان التقدير
على هذا لو تعدد الاله لكان الفساد ممكنا لكنه ليس بممكن فالتعدد
باطل فلا بد من اقامة الدليل على كونه غير ممكن **بل النصوص** القرانية
والحديثية **شاهدة** شهادة لا ريب فيها **بطى السموات ورفع**
هذا النظام المشاهد بالكلية قال تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل
للكتاب وقال تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات **فيكون**
فسادها ممكنا لا محالة ضرورة استلزام الوقوع للامكان والحاصل
انه ان اريد الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة لجواز الاتفاق وان اريد

الفساد

الفساد بالقوة فبطلان اللازم ممنوع اذ لم يدل على انتفايه دليل بل
دل الدليل القطعى على كونه واقعا فضلا عن كونه ممكنا ويلزم من ذلك
قطعا انتفاء دليل انتفايه ايضا فقد ثبت حدوث العالم وكل محدث
ممكن العدم بالكلية فضلا عن امكان خروجه عن نظامه المشاهد **لا**
يقال اعتراضا على جعل هذه الحجة اقناعية وملازمتها عادية الملازمة
فى الاية الكريمة بين التعدد المفروض فيها والفساد المذكور **قطعية** عقلية
لا عادية **والمراد** فى الاية **بفسادهما** اللازم لفرض التعدد وليس هو ما ذكر
من خروجها عن النظام المشاهد بالفعل او بالقوة بل المراد به معنى آخر
عدم تكونهما بكون ذلك هو اللازم العقلى للتعدد المفروض فى الاية **يعنى**
انه لو فرض فى الوجود **صانعان لامكن بينهما** اى بين الصانعين **تمانع**
وتخالف **فى الافعال** عند ارادة ايجاد الكاينات واذا حصل بينهما تمانع
لم يتمكن واحد منهما من صنع مراده **فلم يكن احدهما صانعا** لتخلف صنعه
عن ارادته وقدرته بواسطة وقوع التمانع **فلم يوجد مصنوع** ضرورة امتناع
وجود مصنوع بدون صنع وصانع واعلم انه لما كان القول بخطابية هذا الدليل
الكريم محل تدقيق النظر حتى انه خفى على كثير من العلماء وذهب جمع جم الى ان
الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله
مع ذكر الجواب عنه لازالة الابهام على دعواه وايضاح وجه الدلالة وانكشافها انكشافه ح
تماما ثم انه لما بين تعذره كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين
وكون اللازم غير منتف على التقدير الاخر اراد ان يبين ان الملازمة
ههنا بين التعدد والفساد المفسر بعدم التكون لا تكون قطعية
ايضا وايضاح ذلك ان يقول هذا التوجيه يصير المعنى عليه لو وجد
صانعان للزم فساد هو عدم تكون العالم واللازم باطل ضرورة ثبوت
تكونه فالملزوم مثله وهو التعدد واما بيان الملازمة فهو بان نقول

قد ثبت ان التعدد مستلزم لامكان التمانع واذا كان كذلك لم يكن
احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا لم يوجد مصنوع وهو معنى
عدم التكون فثبت بطلان اللازم فيثبت المطلوب فقال لا يقال ذلك
لانا نقول في بطلان هذه الملازمة امكان التمانع الذي هو لازم عقلي
للتعدد كما سبق بيانه الثاني لا يستلزم ان لا يكون احدهما صانعا
لانه اذا جاز الاتفاق عقلا جاز ان يكون كل منهما صانعا اذ لا ينافي
ذلك امكان التمانع وانما ينافي وجود التمانع فقولك لا يمكن بينهما
تمانع في الافعال كلام لا ريب فيه اذ امكان التمانع لازم قطعا للتعدد
فقولك فلم يكن احدهما صانعا ممنوع لما بينا واذا لم يكن عدم الصانع لازما
لامكان التمانع لم يكن عدم التكون لازما للتعدد عقلا لانه انما يلزم من عدم الصانع
فامكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع كما ان تعدد الصانع مستلزم
لامكان التمانع كما تقدم بيانه واما كون امكان التمانع مستلزم لعدم التعدد
فظاهر مما تقدم تقريره في وجه افادة برهان التمانع القطعي المطلوب وزيادة
البيان ان نقول ما لزم من فرض وقوعه محال لذاته فهو محال فالمستلزم
لكونه محالا هو ذلك المحال اللازم من فرض وقوعه وقد تبين ان امكان
التمانع محال لازم من فرض وقوع التعدد فيكون مستلزما لكون التعدد
محالا وما استلزم كون الشيء محالا فقد استلزم عدم ذلك الشيء وامكان
التمانع فقد استلزم كون التعدد محالا فقد استلزم عدمه وهو عدم تعدد
الصانع اللازم من امكان التمانع الذي هو محال بالذات لا يستلزم انتفاء
المصنوع وعدم وجوده لانه انما يلزم من انتفاء وجود الصانع بالكلية اما
اذا انتفى تعدد الصانع ثبت توحيده وقد ثبت وجوب وجوده فيثبت
المصنوع بالضرورة والتلخيص ان ما جعل لازما للتعدد وهو عدم كون
واحد منهما صانعا لا يكون لازما عقليا للتعدد لجواز الاتفاق عقلا

وان

وان امتنع عادة فان قيل فقد ظهر ان التعدد مستلزم لامكان التمانع
وامكان التمانع مستلزم لعدم التعدد فظهر ان التعدد مستلزم لعدم
نفسه قلنا هو كذلك لان التعدد محال لذاته والمحال لذاته هو الذي
يقتضي ذاته وجوده كما ان الممكن هو الذي لا يقتضي ذاته عدمه ولا وجوده
وههنا فوائد منها انهم قالوا انما المحال لذاته ما يلزم لذاته من فرض وقوعه
محال واحترزوا بذلك عن اقسام بعض المحال بالغير كايمان ابي جهل
فانه ممكن في ذاته محال من حيث انه يلزم من فرض وقوعه محال ولكن
ذلك اللزوم انما جاء من الاخبار المقطوع بصدقه فلم يكن لذات
ذلك المفروض وقوعه وانما قلنا احترازا عن بعض اقسام المحال
بالغير لان من اقسام المحال بالغير ما لا يلزم من فرض وقوعه محال
كالمحال العادي مثل صعود الاجسام الكثيفة الى السماء ومنها ان المحال
الذاتي على قسمين ضروري ونظري فالضروري كاجتماع الضدين
والنقيضين ونحو ذلك مما لا يتوقف العلم به على نظر والنظري كتعدد
الصانع واجتماع الارادتين من الالهين المفروضين للضدين في
الوقت الواحد كون الجسم في وقت واحد في حيزين الى غير ذلك
مما يتوقف العلم به على النظر وقد يلتبس المحال النظري بالمحال بالغير في
بعض الموارد وربما كان السبب في هذا الالتباس الغلط
الحاصل من ظن انحصار المحال بالذات في الضروري بناء على ان ما
يتوقف كونه محالا على النظر محال بالغير الذي هو ذلك النظر والجواب
ان معنى كون المحال نظريا توقف العلم به على النظر ومعنى المحال
بالغير ما يتوقف اتصافه بالمحالية على غيره من عادة او اخبار
صادق بعدم وقوعه ونحو ذلك اما المحال النظري فانه محال في حد
ذاته مستغن في اتصافه بالمحالية عن غيره وانما العلم به هو المتوقف

عدمه كما ان الواجب هو الذي
تقتضي ذاته صح
وجوده

على غيره وهو النظر والاستدلال والفرق بينهما بتوقف اتصافه بشيء
على غيره وما يتوقف العلم بكونه متصفا بشيء على غيره بين بادنى تامل
فتعدد الصانع مثلا متصف بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن غيره
بالاستحالة وان توقف العلم بذلك وبيانه على النظر والاستدلال
وكذا امكان التمانع وكذا التمانع نفسه بخلاف ايمان ابي جهل فانه
في نفسه ممكن وانما اتصف بالاستحالة بالنظر الى اخبار الصادق
بعدم وقوعه ومنها انه يقال لمن زعم ان التمانع ممكن في حد ذاته
بالغير كيف تقرر استلزام امكان التمانع لعدم التعدد وهنالك ابتلي
المومنون ويقال اي شيء ذلك الغير الذي صار التمانع محالا به هل
هو ما استلزمه من احد اقسام المحال المذكورة او غير ذلك فان كان
الاول فهو شان كل محال نظري وان كان الثاني فعليه بيانه
ويقال له هل التعدد محال بالذات او بالغير فان قال بالغير فالسكوت
اولى ولو قال بالذات يقال له استحالته ضرورية او نظرية فان
قال ضرورية فيقال له ما وجه الاستكثار من ادلته في الفلسفة
والكلام وتنوعها الى القطعي والخطابي وهل هذا شان الضروري
وبالجملة فهو خرق للاجماع وان قال نظرية وهو الحق يقال له فما وجه
الاستدلال على استحالته باستلزامه امكانا ممكنا في حد ذاته هو
التمانع وهو يجوز عقلا ان يستدل على استحالة شيء نظري باستلزامه
امرا ممكنا فان زعم ان وجه الاستدلال انما هو استلزامه المحال بواسطة
التمانع قيل له فكيف يكون المستلزم للمحال بذاته بدون الواسطة وهو
التمانع محالا بالغير ممكنا في حد ذاته والمستلزم للمحال بواسطة غيره محالا
لا بالذات ويقال لمن زعم ان الحصر في قول الشارح قلت امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع اضافي فلا ينافي استلزام

الامكان

71

الامكان التمانع محالا هل يجديك ذلك نفعا هنا والشارح انما اتى بذلك
الحصر لينفي ان امكان التمانع لا يستلزم محالا ما لا يصلح ان يعبر به
الفساد المذكور في الاية لانه لو كان كذلك لا يمكن ان يكون ذلك
الدليل الخطابي برهانا يقينيا لان امكان التمانع لازم للتعدد في كل
من الدليلين المشار اليه والمعبر عنه وكيف يستقصي الشارح هذا
الاستقصاء وياتي بهذا الحصر ومراده ان المستلزم للمحال انما هو
نعت للامكان وبالجملة فلولا ما صدر من بعض الفضلاء من الغلط
الفاحش في هذا المقام لم استصوب الاطناب في الامكان وقد علقت
في ذلك تصنيفا لطيفا فليراجعه من اراد الوقوف على ذلك
فان قيل وجود التمانع المفروض مستلزم لاحد اقسام المحال المذكورة
سابقا ولا يخفى ان عدم الصانع بالكلية محال ايضا وانه من لوازم
التمانع فلو لم يذكر في جملة الاقسام المنبه عليها فيما تقدم قلت لا كلام
انه من جملة الاقسام ولكنه يخفى كونه مطويا في العبارة على بعض
الافهام وبيانه ان قوله او لا في قوله وح اما ان يحصل الامران
فيجتمع الضدان او لا تحته قسمان احدهما ان لا يحصل مراد واحد
منهما وهذا هو القسم المشار اليه ههنا لانه اذا لم يحصل مراد واحد
منهما وهذا لم يكن واحد منهما صانعا هو معنى عدم الصانع فيتأمل
فان قيل كيف جعل هذا القسم ههنا هو اللازم للتمانع على الانفراد
وجعل فيما سبق احد الاقسام قلت التمانع له اعتباران احدهما
من حيث تفسيره السابق وهو اجتماع الارادتين للضدين في الوقت
الواحد من الالهين المفروضين وبهذا الاعتبار يكون عدم كون
احدهما صانعا احد الاقسام كما هو ظاهر والثاني من حيث تحقق
معنى التمانع في اصل الوضع اذ هو من هذه الحيثية عبارة عن منع

كل منهما الآخر عن حصول مراده وبهذا الاعتبار يكون هذا القسم من المحال
هو اللازم من التمانع على الانفراد لانه اذا حصل مرادهما لم يتحقق معنى التمانع
بالنظر الى اصل المعنى وكذا اذا حصل مراد احدهما دون الآخر لانه اذا تحقق
اذن المنع لا التمانع فليتأمل **على انه يرد** على جعل اللازم من التعدد عدم
التكون بناء على تقرير الفساد بذلك **منع الملازمة** بين التعدد وعدم
التكون **ان اريد** بعدم التكون المذكور **عدم التكون بالفعل** اذ
معنى عدم تكون الشيء بالفعل ان لا يوجد ذلك الشيء في الخارج فان
كان المراد من عدم التكون ذلك وهو الوجه الظاهر من الاطلاق
فالملازمة ممنوعة وقد سبق بيان بطلانها **و** يرد **منع انتفاء اللازم**
الذي هو عدم التكون **بالامكان** اي ان اريد بعدم التكون
كون عدم تكونهما ممكنا يعني ان اريد ذلك سلمنا الملازمة اذ عدم
التكون ممكن على كل تقدير ومنعنا انتفاء اللازم وبطلانه كيف
والعالم ممكن ولا معنى لذلك الا كونه جائز الوجود والعدم وكل
ممكن فعدم تكونه ممكن سواء كان موجودا او معدوما واذا تحقق
هذا اللازم انتفى بطلانه وهو معنى انتفاء اللازم ثم هذه العلاوة
بيان احد شقي الترديد وهو الاخير لان الاول قد سبق بيانه **فان**
قيل استشكالا للاستدلال على انتفاء المقدم الواقع في شرطية لو بانتفاء
الثاني **مقتضى كلمة لو** بالنظر الى اصل الوضع وكثرة الاستعمال **ان**
انتفاء الثاني وهو الجزاء **في** الزمان **الماضي** انما هو **بسبب انتفاء**
الاول وهو الشرط واذا اعتبرنا هذا المقتضى في قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا **فلا يفيد** كلمة لو على هذا التقدير **الا الدلالة**
على انتفاء الفساد في الزمان **الماضي** لانه الثاني **بسبب انتفاء التعدد**
لانه الاول وتقرير السؤال ان هذه الآية الكريمة استدل بها

على انتفا

على انتفاء الاول الذي هو التعدد وبسبب انتفاء الثاني الذي هو الفساد
مع قطع النظر من ذلك عن الزمان وهذا هو الدليل الشرطي المتصل
الذي يستثنى فيه نقيض الثاني لانتاج نقيض المقدم ومن ثم يقال
والتالي باطل فالمقدم مثله وهو معنى واللازم باطل فالملزوم مثله
وقد استعمل في هذا الشرطي الشريف كلمة لو ومقتضاها ما تقدم تقرره

وهو عكس المقصود فكيف
يتوجه الاستدلال
على صحة هذا ح

هذا المطلوب بهذه الآية اذ المعنى في لو جاء زيد لجاء عمرو انتفاء مجيء
زيد في الزمان الماضي بسبب انتفاء مجيء عمرو **قلنا** في الجواب عن ذلك
نعم هذا مقتضى كلمة لو **بحسب اصل اللغة** واصل الوضع كثرة استعمالها
في ذلك **لكن قد تستعمل** كلمة لو بمعنى آخر سوى هذا المعنى المذكور فتستعمل
للاستدلال في كثير من المطالب العلمية والظنية **بانتفاء** الثاني الذي
هو **الجزاء على انتفاء** الاول الذي هو **الشرط** مع قطع النظر عن الزمان
وهو معنى قوله **من غير دلالة** لكلمة لو في هذا الاستعمال **على تعيين زمان**
ماض او غيره **كما في قولنا** مستدلين على حدوث العالم بالشرطي اداة
الشرط فيه **لو كان العالم قديما لكان غير متغير** لكنه متغير فليس
بقديم فقد استعملت لو ههنا للاستدلال على انتفاء المقدم الذي
هو الاول والشرط والمقدم والملزوم بانتفاء عدم التغير الذي
هو الثاني والجزاء والتالي واللازم مع قطع النظر عن الزمان
وحاصل الجواب ان كلمة لو لها استعمالان احدهما للدلالة على
انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط في الزمان الماضي والثاني للدلالة على
انتفاء الشرط بانتفاء الجزاء من غير دلالة على تعيين زمان والآية
الكريمة والمثال المذكور من قبيل الاستعمال الثاني وهو ظاهر وقد
تعين الشارح حيث سمى جزئي الشرطية بالاول والثاني اولا وبا
الشرط والجزاء ثانيا **وقد يشتبه على بعض الاذهان** لانهما متغايرا وته

مبحث القديم ٤

باصل الفطرة احد الاستعمالين المذكورين للكلمة لو بالاخر اى بالاستعمال
الاخر فى موارد الاستعمال المشتبهة فيقع بواسطة ذلك الاشتباه الخبط
ويفوت تحصيل المراد من ذلك العبارة فامتياز احد الاستعمالين
من الاخر بحسن النظر فى المقام وسياق الكلام وسباقه وقراينه كما فى
هذه الاية الكريمة اذ السياق انما هو للاستدلال على انتفاء التعدد
الذى هو غيب بانتفاء الفساد المعلوم قطعا فلا يستقيم ههنا ان يكون
مقتضى لو الدلالة على انتفاء الفساد معلوم بالضرورة فهو غنى عن النظر
والاستدلال فتعين الاستعمال الثانى واعلم ان فيما ذكره الشارح ههنا
اشارة الى ان برهان التمانع شرطى متصل لاقتران مقدماته شرطية كما
سبق الى بعض الاوهام فالمحدث للعالم هو الله الواحد القديم بالذات
وهو الذى لا ابتداء لوجوده ولا يكون قدمه تابعا لقدم غيره وهذا
بخلاف القديم بالزمان على راى الفلاسفة فانه لا ابتداء لوجوده ولكن
قدمه تابع لقدم موجبه على ما هو معروف عنهم فى موضعه وهذا اى قوله
القديم تصريح من المص بما علم من انه سبحانه وتعالى واجب الوجود
لذاته التزاما اى بطريق اللزوم العقلى اذ الواجب الوجود بالذات
لا يكون الا قديما بالذات اى لا ابتداء لوجوده كما تقدم بيانه اذ
لو كان الواجب حادثا لا بالمعنى الذى تقوله الفلاسفة فانه لا ينافى
القدم بل بمعنى كونه مسبوقا بالعدم بان تقدم على وجوده عدمه لكان
وجوده اى الواجب من غير ضرورة انما كان وجوده مسبوقا بعدم
انه لوجوده من مرجح كما سبق بيانه ولا معنى للواجب الا ما كان وجوده
من ذاته ولا معنى للممكن الا المحتاج فى وجوده الى غيره فيكون وجوده
من ذلك الغير فالقديم لازم قطعى للواجب ظاهر اللزوم جدا بحيث
يظن وحدة المفهوم فى لفظة الواجب القديم حتى انه وقع فى كلام

بعضهم

بعضهم اى بعض المتكلمين ان الواجب والقديم لفظان مترادفان
فيكون مفهوم احدهما هو بعينه مفهوم الاخر فيكون التعدد انما هو
فى اللفظ لكنه اى القول بترادفهما ليس بمستقيم قطعا للقطع بتغاير
المفهومين اى للقطع بان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فيكون
التعدد واقعا فى المعنى ايضا ان مفهوم الواجب الوجود الذى وجوده
فى ذاته من ذاته ومفهوم القديم الموجود الذى لا ابتداء له والذى
لا ابتداء له لما ذكروه من ان عدم الممكن قديم ولا يخفى انهما غيران
ولا كلام فى ذلك وانما الكلام فى التساوى اى تساوى المفهومين
المذكورين بحسب الصدق يعنى فى ثبوت نسبة المساواة بينهما بحسب
يصدق كل منهما على ما يصدق عليه الاخر كما فى الكاتب والضاحك بالقوة
وذلك لان المفهومين اما ان يكونا متباينين مباينة كلية بحيث
اذا صدق احدهما كذب الاخر كما فى الانسان والفرس
او جزئية وهى اما ثبوت نسبة العموم والخصوص المطلق بينهما كما فى الحيوان
والانسان او نسبة العموم والخصوص من وجه كما فى الابيض والحيوان
او متساويين كما فى المثال المذكور واذا ثبت بين مفهومين احد
هذه النسب الاربع كانا متغايرين قطعا لكن التغاير بين المتساويين
ليس كالتغاير بين المتباينين لان المتساويين متقيدان من حيث
التلازم فى الصدق فالشارح نفى اتحاد المفهوم بين الواجب
والقديم واثبت لهما مفهومين متغايرين وقال لا كلام فى ذلك
وانما الكلام فى التساوى لانه غير مسلم لجوازه ان يصدق القديم
ولا يصدق مفهوم الواجب فان بعضهم اى المتكلمين على ان
القديم اعم من الواجب لصدقه اى القديم على صفات الواجب
تعالى من العلم والقدرة والارادة ونحوها اذ لا كلام فى قدمها

لانه لابد الوجود بها وصفات القديم قديمة بالضرورة لامتناع اتصاف
القديم بالحادث والقابل باعمية القديم قايل بصدقه بدون الواجب
ضرورة تحقق اعمية وستعلم ما في ذلك من خطر المقام ولما كان ظاهر هذا
الكلام مشكلا من حيث انه يلزم منه تعدد القدما اشار الى حله بقوله
ولا استحالة في تعدد الصفات اى صفات الواجب تعالى القديمة
الثبوتية كما انه لا استحالة في تعدد صفاته الاضافية والسلبية فلا استحالة
في تعدد القدما من هذه الحيثية اذ الصفات المقدسة الثبوتية متعددة
وكل منها قديم قطعاً وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو الحق
خلافا للفلاسفة حيث ادعوا قدم العالم فقالوا بتعدد الذوات القديمة
وتكثرها جدا لكنهم قاطبة مع المحققين من المتكلمين في القول باستحالة
تعدد الواجب لذاته وفي كلام بعض المتأخرين من المتكلمين الماتريديين
كالامام حميد الدين الضرير الحنفي الماتريدي ومن تبعه ووافقه
على هذه المقالة التي هي حيث انحل اشكال تلك باوجز تقرير والطف
بيان بخلاف هذه تصريح القول بان واجب الوجود لذاته هو الله
تعالى وصفاته المقدسة وهذا في غاية الاشكال وقد اوله الشارح
بان المعنى ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واجبة
لذاته تعالى ايضا ولكن يمنع من هذا التأويل قوله واستدلوا اى
حميد الدين ومن تبعه على مقالتهم هذه فقالوا ان كل ما هو قديم
لا ابتداء لوجوده فهو واجب لذاته غير محتاج في وجوده الى غيره
وقد ثبت ان كلا من الصفات المقدسة قديم واحتجوا على ذلك
بانه اى القديم جايز العدم في نفسه وبالنظر الى ذاته واذا كان
جايز لو لم يكن واجبا بذاته لكان العدم في نفسه لم يكن وجوده
من ذاته فيحتاج ذلك القديم على هذا في وجوده الى المخصص ضرورة

ان الموجود

ان الموجود اما ان يكون وجوده من ذاته وهو الواجب او لا
يكون من ذاته فيكون من غيره وهو معنى احتياجه الى مخصص وما
احتاج في وجوده الى غيره يكون محدثا فيكون ذلك القديم محدثا
والمفروض انه قديم هذا خلف ولما كان هذا موضع نظر تقديره
ان المحتاج في وجوده الى مخصص لا يلزم ان يكون محدثا بمعنى المسبوقية
بالعدم لجواز ان يكون وجوده من غيره بالايجاب اشار الى الجواب
عن ذلك بقوله اذ لا معنى بالمحدث ههنا الا المحدث بالمعنى الاعم
الذي تقدمت الاشارة اليه وهو ما يتعلق وجوده بايجاد شيء اخر
له وهو ذلك الغير المحتاج اليه في الوجود سواء كان ما يتعلق وجوده
بغيره مسبوقا بعدم اولا ولا حقا في لزوم كونه محدثا بهذا المعنى لكن وجوده
لا من ذاته وصفات الله تعالى ليست محدثة على كل تقدير ثم اعترضوا
اى اصحاب هذه المشكلة على انفسهم حيث قالوا بوجوب الصفات
لذواتها واستدلوا بما ذكروا بان هذه الصفات المقدسة لو كانت
واجبة لذاتها لكانت باقية ضرورة امتناع عدم الواجب ولاشك
ان البقا معنى اى صفة فيحتاج بالضرورة الى موصوف يقوم به فيلزم
من قيام البقا بالصفات قيام المعنى بالمعنى اى قيام الصفة بالصفة
وذلك يجر الى القول بجواز قيام العرض بالعرض وقد قالوا بامتناعه
واجابوا عن اعتراضهم المذكور بان كل صفة من الصفات المقدسة
المشار اليها فهي باقية ببقا وذلك البقا هو نفس تلك الصفة
الباقية لا معنى اخر زايد عليها هو غيرها حتى يلزم قيام احدهما بالاخر
وكون البقا هو نفس الصفة لا يخفى ما فيه واجاب البعض بان
الصفات باقية ببقا الذات لا ببقا قايم بالصفات واعترض
ذلك بانه لو جاز ان تبقى الصفة ببقا محله فلا يلزم قيام العرض بالعرض

وتحقيق الجواب انه ليس البقا صفة وجودية وانما هو عبارة عن استمرار
الوجود وهذا الذي ذكروه من كون الصفات واجبة لذاتها كلام في
غاية الصعوبة واعلا مراتب الاشكال كما هو ظاهر فان القول بتعدد
الواجب وجوده لذاته قول مناف للتوحيد وهو ايضا متناقض في نفسه
فان القول بانها صفات يقتضي انه لا بد لها من الذات التي تقوم
بها والقول بوجوبها يقتضي انها مستغنية في تحقق وجودها عن غيرها
وبالجملة فالمبحث عظيم الخطر والقول بامكان الصفات مشكل ايضا لانه
ينافي قولهم اي المتكلمين بان كل ممكن موجود فهو حادث لانه يلزم
منه القول بحدوثها ولا قايل به فان زعموا اي القايلون بالصفات
وبان كل ممكن حادث انها اي الصفات قديمة بالزمان لا بالذات

تفسير القديم الذاتي والزماني على قول الفلاسفة

على ما ذهب اليه الحكما من ان القديم ذاتي وهو المختص بالواجب
تعالى وزماني وهو بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فيكون القديم الزماني
وهو الذي لم يسبق وجوده عدم فلا ابتدا لوجوده كما انه لا ابتدا
لوجود القديم بالذات لكن ما لا يكون مسبوقا بعدم ان كان ذلك
ثابتا له من ذاته فهو الذي قدمه ذاتي وان كان ذلك ثابتا له على
سبيل التبعية فهو الذي قدمه زماني واما القديم بمعنى مرور الازمنة
الكثيرة عليه فهو امر اخر ومنه قوله تعالى حتى عاد كالعرجون القديم
ان زعموا ان الصفات قديمة بمعنى انها غير مسبوقة بعدم وان
ذلك ثابت لها على سبيل التبعية للذات وان هذا القدم لا ينافي
الحدوث الذاتي اذ يجوز ان يكون الشئ قديما غير مسبوق بعدم
وحادثا حدوثا ذاتيا بمعنى انه محتاج في وجوده الى غيره لا بمعنى
انه مسبوق بعدم للاتفاق على امتناع ذلك والحاصل ان اللازم
احد الامرين وكل منهما مشكل احدهما وقد عرفت انه في اعلا مراتب

الاشكال القول بوجوبها لذاتها والثاني القول بامكانها مع كونها قديمة ولما
لزم القول بالامكان القول بالحدوث بواسطة قولهم كل ممكن حادث
وظاهر ذلك التنافي بين الكلامين لما ان الحدوث ينافي القدم اجابوا
عن ذلك بان الحدوث الذاتي لا ينافي القدم الزماني فجاز ان يكون
الشئ لا اول لوجوده مع كونه حادثا بمعنى الاحتياج المذكور لكن لزم
من ذلك محذور اخر اشار اليه بقوله جوابا عن قوله بان زعموا الخ
فهو اي ما ذهبوا اليه من القول بقدم الصفات بالمعنى المذكور وان
ذلك غير مناف للاتصاف بالحدوث الذاتي قول بما ذهب اليه الفلاسفة
وانفردوا به ولم يوافقهم عليه المتكلمون من انقسام كل واحد من القدم
والحدوث الى قسمين ذاتي وزماني فالقسم الاول من القدم هو القدم
الذاتي وهو المختص بالواجب تعالى ويقابله الحدوث الذاتي والقسم
الثاني من القدم هو القدم الزماني وهو الذي يتصف به الموجود المحتاج
الى الواجب في وجوده الذي لا ابتدا له ويقابله الحدوث الزماني الذي
هو بمعنى المسبوقية بالعدم والتلخيص ان القدم ما لا يسبقه عدم فان كان
ذلك لذات القديم فهو الذاتي المختص وان كان لغيره فهو الزماني
والحدوث لا يعقل الا بامر سابق عليه فان كان ذلك السابق
عدما كان السبق زمانيا فهو الحدوث الزماني وان كان ذلك
السابق عليه هو المحتاج اليه في الايجاد كان ذلك السبق ذاتيا
فهو الحدوث الذاتي وفيه اي في القول بما ذهب اليه الفلاسفة
من ذلك الانقسام رفض الكثير من القواعد الكلامية مثل
كون الحدوث عبارة عن كون الموجود مسبوقا بعدم وكون القدم
ما لا يسبقه عدم من غير تفصيل منهما وكون الحادث لا يكون قديما
بحال بل كل ما كان حادثا فهو مسبوق بعدم وانه لا شئ من الممكن

بقديم وان الواجب لا يكون موجبا وان علة الاحتياج الى المؤثر
انما هي الحدوث لا الامكان الى غير ذلك **وسيأتي لهذا** التقرير
زيادة تحقيق في مباحث الصفات **ان الله تعالى** فهو سبحانه
الواحد القديم **الحي القادر العليم السميع البصير الشائي** اسم فاعل
من الاشاءة يعني **المريد** واتصافه تعالى بذلك مما لا خلاف فيه وانما
الخلاف في ثبوت معظم مبادي هذه المشتقات له قائمة به تعالى
موجودات خارجية متعددة ثم الصفة تطلق على المبدأ كالعلم وعلى المشتق
كالعالم وانما وقع الاجماع على ذلك **لان بداهة العقل جازمة** يعني
ان العقل بادئ التوجه من غير توقف على نظر وترتيب دليل حاكم حكما
جازما يقينيا **بان محدث العالم على** هذه الصفات العجيبة والمعاني
الانيقة الغريبة وهذا **النمط البديع** الباهر **والنظام المحكم** الزاهر
مع ما يشتمل عليه العالم العلوي والسفلي **من الافعال** العجيبة **المتقنة**
من **النقوش** الغريبة **المستحسنة** التي لا يهتدي الى ادناها اللبيب
بقوة فطنته ولا يحسن شيئا منها من امتاز بالاحسان في صنعته ولا
يدرك بعض ما فيها من الحكم مع بلوغ الغاية في حكمته **لا يكون** محدثا له
بهذه ان يتصف بما ذكر من **هذه الصفات** ازلا وابدا والتلخيص
ان مشاهدة هذا العالم وادراك نظامه المحكم وما اشتمل عليه
من بدايع الاوصاف والاثار مع ثبوت كونه اثرا من اثاره تعالى
يوجب العلم الضروري بانه سبحانه متصف بهذه الصفات
وجميع الكمالات **على ان اضدادها** اي اضداد هذه الصفات
نقايص ضرورة ان ضد الحياة الموت والعلم الجهل الى غير ذلك
واجماع العقلاء على انه **يجب قطعا تنزيه الله تعالى عنها** اي عن هذه
الاضداد وان كان انتفاؤها عنه تعالى امر يقيني فثبوت هذه

الصفات

الصفات له تعالى امر يقيني بالضرورة فهذان طريقان لاثبات
هذا المطلوب **وايضا** يمكن اثبات بعضها بالشرع لانه **قد ورد الشرع**
بها اي بثبوت هذه الصفات له تعالى اذ النصوص القطعية ناطقة
بها ولا يقال يلزم من اثباتها بالشرع دور لتوقف ثبوته عليها لانا
نقول **بعضها** اي بعض هذه الصفات المقدسة **مما لا يتوقف ثبوت**
الشرع عليها اي على تلك الصفات التي هي البعض من الصفات المشار
اليها وان كان كذلك **فيصح التمسك بالشرع** اي بالادلة السمعية
من الكتاب والسنة **فيها** اي في اثبات تلك الصفات التي لا يتوقف
ثبوت الشرع عليه لانه انما يتلقى من النبي والنبوة انما تتوقف على
وجود الواجب وكونه فاعلا بالاختيار وما لا بد منه في ذلك وليس
منه التوحيد فيصح التمسك فيه بالشرع وكذا صفة السمع والبصر
فيصح التمسك بالشرع فيهما وهذا **بخلاف وجود الصانع** الواجب
وجوده **وكلامه** الازلي المقدس **ونحو ذلك** من الصفات كالحياة
والعلم مما لا بد في ارسال الرسل من اثباته **مما يتوقف ثبوت الشرع**
وحجيته **عليه** حيث لا يصح التمسك فيه بالشرع للزوم الدور في
اثبات ما يتوقف على الشرع بالشرع توقف الشيء على ما يتوقف عليه
والحاصل ان من الصفات ما يتمسك فيه بكل من المعقول والمنقول
وهو سبحانه متصف بصفات الكمال **ليس** هو جل وعلا **بعرض لانه**
اي العرض **لا يقوم بذاته** باتفاق العقلاء كما سبق بيانه **بل** العرض
يفتقر في وجوده **الى محل** وهو موضوعه **يقومه** اي المحل العرض اما بان
يتحيز بتحيز محله او بان يختص به اختصاص الناعت بالمنعوت على ما تقدم
تقريره وعلى كل تقدير فالافتقار ذاتي له او لازم بين **فيكون**
اي العرض **ممكنا** قطعا وهو سبحانه الواجب لذاته فيمتنع ان يكون

عرضا ولانه اي العرض يمتنع بقاؤه عند المتكلمين مطلقا وباتفاق
العقلا يمتنع بقا بعض انواعه كالاعراض السيالة ويجوز عليه العدم مطلقا
بالاتفاق والواجب تعالى هو الحي الباقي ازلا وابدا وبقا العالم
الى مده انما هو بابقايه تعالى اياه وهو سبحانه يمتنع عليه العدم
فيمتنع ان يكون عرضا واشار الشارح رح الى دليل المتكلمين على امتناع
بقا العرض بقوله والا اي وان لم يمتنع بقاؤه اتصف بالبقا
لكان البقا معنى قايما به اي بالعرض واذا كان البقا معنى قايما
بالعرض والعرض ايضا معنى فيلزم من ذلك قيام المعنى بالمعنى
اي قيام العرض بالعرض وهو اي ذلك القيام محال وانما كان
ذلك لان قيام العرض بالشي مع قطع النظر عن كون ذلك
الشي جوهرا او عرضا معناه اي معنى ذلك القيام اي تحيزه اي
تحيز العرض تابع لتحيزه اي تحيز الشي المعروض قيام العرض به والعرض
لا يتحيز بذاته ولا يستغني في تحيزه عن غيره حتى انه يتحيز غيره اي
غير العرض بتبعية اي بتبعية العرض او تبعية ذلك الغير للعرض
اذ يصح اضافة التبعية لكل من ضميري العرض والغير والمعنى واحد
على التقديرين يعني ان العرض لا يمكن ان يكون غيره تابعا له
في التحيز لان المتبوع في التحيز لا بد ان يكون متحيزا بذاته حتى يصح له
استتباعه لغيره في ذلك حيث كان تحيزه اصليا فاما العرض
فتحيزه تبعي فلا يصح للاستتباع المذكور والتلخيص ان البقا عرض
فلو قلنا ببقا الاعراض لزم من ذلك قيام العرض الذي هو البقا
بالعرض الموصوف به وهو محال لما انه لا معنى لقيامه به الا كونه
تابعا له في التحيز وتحيز ذلك العرض المفروض اتصافه بالبقا
انما هو بطريق التبعية للجوهر لا بذاته وما كان كذلك لا يصلح

ان يكون

ان يكون متبوعا في التحيز لغيره وهذه الذي ذكره في الاستدلال على امتناع
بقا العرض مبني على امرين احدهما ان بقا الشي جوهرا كان ذلك
الشي او عرضا معنى موجود في الخارج زايد على وجوده اي وجود
الشي المتصف بالبقا والثاني ان القيام اي قيام العرض بغيره
معناه التبعية اي في كون العرض تابعا لذلك الغير في التحيز فيكون
تحيز العرض بتحيزه وانه لا معنى لقيامه به الا ذلك وكلا الامرين ممنوع
اي كون البقا معنى موجودا زايدا على الشي المتصف به وكون قيام
العرض بالشي لا معنى له الا التبعية في التحيز كيف والحق ان البقا
ليس معنى موجودا في الخارج بل هو استمرار الوجود اي وجود
ذلك الشي المتصف بالبقا وعدم زواله اي زوال وجود ذلك
الشي ثم بين المراد وزاده تحقيقا بقوله وحقيقته اي حقيقة البقا
انما هي الموجود اي وجود الشي من حيث النسبة اي نسبة الوجود
الى الزمان الثاني الذي هو ظرف له المسبوق بزمان آخر هو ظرف
له ايضا والنسبة الى الزمان الثالث والرابع بحسب استمرار ذلك
الوجود فلا معنى للبقا الا كون الشي مر على وجوده زمانان واكثر
فاما ما تلا آن حدوثه وآن عدمه وكذا ما ثبت له وجود في آنين فقط
فانه لم يتصف ببقا قطعا يقال البقا معنى موجود زايد على وجود الشي
غيره اذ لو كان بقا الشي هو عبارة عن وجوده لما صح ان يثبت له
وجود ولا يثبت له بقا واللازم باطل قطعا لاتفاق العقلا على صدق
قولنا وجد الشي ولم يبق فظهر ان بقا الشي غير وجوده فلا يصح
ان يفسر به لانا نقول معنى قولنا وجد كذا ولم يبق ليس هو
حدث وجوده ولم يتصف بمعنى زايد عليه هو البقا وانما معناه
انه اي ذلك الذي وجد حدث وجوده فلم يستمر وجوده بل انعدم

ولم يكن وجوده ثابتا في الزمان الثاني ولم يثبت له نسبة اليه ونحن
لا ندعي ان بقا الشئ غير وجوده وانما قلنا انه الوجود باعتبار
النسبة المذكورة فيتخيل انه هو النسبة فاذا قلنا وجد ولم يبق
معناه انه لم يثبت لوجوده تلك النسبة والتلخيص ان الشئ اذا
اتصف بالبقا فليس هناك الا وجود ذلك الشئ وامر اخر اعتباري
هو البقا وذلك ان تعبّر عنه باستمرار الوجود او عدم زواله وكونه
منتسبا الى الزمان المسبوق بزمان آخر فاكثر على تلك الازمنة
طرف له والحق ايضا ان القيام اي قيام المعنى بالشئ المقوم له
سواء كان ذلك المعنى عرضا او لا ليس معناه التبعية في التحيز وانما
معناه ما هو اعم من ذلك هو الاختصاص الناعت اي اختصاص
المعنى بالشئ على وجه يقتضي ان يكون ذلك المعنى نعتا لذلك
الشئ على ما سبق بيانه كما في السواد فانه معنى متحيز مختص بالجسم
اختصاصا يقتضي ان يكون السواد نعتا للجسم وكما في العلم الحادث
فانه معنى غير متحيز مختص بالنفس الناطقة اختصاصا يقتضي ان يكون
العلم نعتا لها وكما في اوصاف الباري تعالى فانها معان مقدسة
قايمة بذاته تعالى مختصة بها اختصاصا ناعتا والوجه لموافقة المحققين
من المتكلمين في تفسير القيام بذلك ان الحكما انما فعلوا ذلك
لدخول اعراض المجردات فاحرى ان يعتبر المتكلمون ذلك لاجل
الصفات المقدسة ولما ورد على القايلين بامتناع بقا الاعراض
ان بقاها يدرك بالمشاهدة فيكون العلم به ضروريا اجابوا
بان المشاهد انما هو الامثال المتجددة فاشار الشارح الى رد
هذا الجواب بان ذلك ينتقض عليهم بما قالوه في الجسم من ان
العلم ببقايها ضروري بالمشاهدة وقال عطفا على قوله والحق

ان البقا استمرار الوجود وان القيام هو الاختصاص الناعت وان
انتفا الاجسام في كل آن وانعدامها لوقت وجودها ومشاهدة
بقايها اي الاجسام بتجدد الامثال اي امثال الاجسام المنتفية
في كل آن يعني ان القول بان الاجسام لا تبقى زمانين وان مشاهدة
بقايها انما هو بمشاهدة تلك الامثال المتجددة وحدة وتماثلا
فشيا على الوجه المذكور في الاعراض ليس بابعد من ذلك القول
في الاعراض حيث قلتم بانها لا تبقى وان مشاهدة بقايها امر موهوم
اوجبه تجدد الامثال المشاهدة والحاصل انه اذا كان كل من انعدام
العرض والجسم لوقت وجوده امرا ممكنا وكذا خلق الامثال المتعاقبة
المشابهة من كل وجه في كل منهما حتى انه يتوهم من ذلك استمرار وجود
ذلك العرض وذلك الجسم الذي وجد اولا لم يكن القول بذلك في الاجسام
ابعد من القول به في الاعراض فان يقال ان مشاهدة بقا
الاجسام امر ضروري بل للقايل ان يقول القول بذلك في الاجسام
اولى من حيث ان المشاهد انما هو الاعراض وانما تدرك الاجسام
بواسطة مشاهدة الاعراض من الالوان والاكوان والمقادير
والاشكال لكن دلالتها عليها لما كانت ظاهرة جدا لا خفا فيها بوجه
عدت الاجسام مرئية بحيث يخفى كونها مرئية على العامة وكثير من الخاصة
على هذا فدعوى الضرورة في العلم ببقا الاعراض من المشاهدة اقرب
من دعوى الضرورة في العلم ببقا الاجسام التي هي غير مشاهدة
هذا وفي شرح المقاصد امتناع بقا الاعراض على الاطلاق وان كان
مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم
ببقا بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القايمة
بالنفس كالعلوم والارادات وكثير من الملكات بمنزلة العلم ببقا

الاجسام من غير تفرقة فان كان هذا ضروريا فكذا ذاك وان كان
ذاك باطلا فهكذا انتهى واعلم انما ذكرناه من كون الاجسام غير مرئية
انما هو مذهب جمهور الحكماء واما جمهور المتكلمين فعلى انها مرئية وان رؤية
المقادير هي رؤية الاجسام لانهم لا يثبتون الطول والعرض اعراضا
قائمة بالاجسام وتمام البيان يأتي في بحث الرؤية ان شاء الله تعالى
ولما كان القول ببقاء الاعراض ربما يتوهم منه موافقة الفلاسفة في القول
بقيام العرض بالعرض وقد نفاه اكثر العقلاء اشار الشارح الى دفع
ذلك بقوله ردا على الفلاسفة في استدلالهم على قيام العرض بالعرض
بسرعة الحركة وبطئها لم تسلم اي الفلاسفة في دعوى قيام العرض
بالعرض وكونه امرا ممكنا بسرعة الحركة وبطئها اي الحركة حيث قالوا
الحركة عرض والسرعة والبطء عرضان مختصان بها اختصاصا ناعتا
فيقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا معنى لقيام العرض بالعرض الا ذلك
ليس هو اي تمسكهم بتام لانا نمنع كون السرعة والبطء عرضين
لانهما امران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج اذ ليس هنا اي
في مقام وصف الحركة بالسرعة او البطء شيء موجود هو حركة وشيء آخر
موجود هو سرعة او شيء هو حركة وشيء آخر موجود هو بطء بل هنا شيء
واحد موجود هو حركة مخصوصة توصف بوصف اعتباري هو السرعة او البطء
وتلك الحركة المخصوصة تسمى على سبيل النعت بالنسبة اي بنسبتها
الى بعض الحركات البطيئة بالنسبة اليها سريعة وتسمى بالنسبة الى البعض
من حركات اخر سريعة بالنسبة اليها بطيئة يعني ان السرعة والبطء امران
نسبيان لا بد في ثبوت كل منهما من حركتين فلا توصف حركة بسرعة
او بطء الا بالنسبة الى حركة اخرى واذا كان كذلك فالحركة الواحدة
بالشخص قد توصف بالسرعة او البطء معا بالنسبة الى حركتين مختلفتين

احديهما

احديهما اسرع منها والاخرى ابطأ منها والامور المحققة الوجود في الخارج
لا تختلف بالنسبة ولهذا الذي ذكرناه من كون الحركة توصف بالسرعة
والبطء بالنسبة الى حركتين تبين ان ما يقوله الفلاسفة هنا غير سديد
اذ ليس السرعة والبطء على ما قررناه نوعين مختلفين بالتضاد من
مطلق الحركة يعني يتعين بما ذكر ان الحركة ليست جنسا تحته نوعان هما
الحركة السريعة والحركة البطيئة اذ الانواع الحقيقية من الجنس الحقيقي
لا تختلف بالاضافات والنسب وانما تختلف بالاضافات والنسب
الانواع الاعتبارية التي لا تحقق لافرادها في الخارج وزيادة الايضاح
ان النوع الحقيقي مركب من الجنس والفصل فلا بد من تحققه من تحقق
جزئيه المذكورين والعلم بكون ذلك لا يختلف بالنسبة والاعتبار من حيث
التحقق والوجود ضروري وايضا الاختلاف بين النوعين الحقيقيين
ثابت على كل تقدير مستغن في ثبوته عن الاضافة والنسبة فاذا فرضنا
الحركة السريعة نوعا من مطلق الحركة حقيقيا تعين ان تكون
السرعة فصلا لها محققا لثبوت من غير توقف على النسبة ونحن نعقل
تلك الحركة بعينها بطيئة بالنسبة الى حركة اخرى ثالثة ولا خفاء في منافاة
ذلك للامر الثابت في نفسه وفي عبارة الشارح تسامح حيث اطلق
النوعين على السرعة والبطء فان قيل قد تقرر ان قيام العرض بغيره
هو الاختصاص الناعت ولا ريب في اختصاص السرعة بالحركة على الوجه
المذكور فتكون السرعة عرضا قائما بالحركة قلنا المفسر بالاختصاص
المذكور هو قيام العرض لا العرض والاختصاص الناعت اعم من
الاتصاف بالعرض والمعنى الاعتباري والمعنى المحقق الموجود الذي
ليس بعرض كما في اتصاف الباري سبحانه بصفاته المقدسة
فهو سبحانه ليس بعرض ولا جسم لانه اي الجسم مركب ومتحيز بالاتفاق

العقلاء الا ان تركبه من الجواهر الفردة عند المتكلمين ومن الهيولى
والصورة عند الفلاسفة وذلك اي التركيب والتحيز امارة الحدوث
والامكان اما التركب فلدلالته على احتياج المركب الى اجزائه واما
التحيز فلدلالته على احتياج المتحيز الى الحيز والاحتياج مناف للوجوب
الذاتي ولا جوهر باتفاق المتكلمين والحكماء اما كونه سبحانه ليس
بجوهر عندنا وبالنسبة الى اصلنا فلانه اي الجوهر باصطلاحنا اسم
للجزء الذي لا يتجزى كما سبق بيانه وهو اي الجزء المذكور متحيز باتفاق
المتكلمين وجزء من الجسم لان تركبه من الجواهر بالمعنى المذكور وهو
ايضا احقر الاشياء والله تعالى متعال ومنزه عن ذلك اي عن
التحيز وعن كونه جزءا من جسم واما كونه سبحانه ليس بجوهر عند الفلاسفة
فلانهم اي الفلاسفة وان جعلوه اي الجوهر اسما للموجود لا في موضوع
مطلقا مجردا كان الوجود لا في موضوع كالعقول والنفوس الناطقة
او متحيزا كالاجسام ومعنى لا في موضع لا في محل متقوم بالحال فيه لان المحل
عندهم اما ان لا يلزم الحال فيه ولا يقومه الحال فيه وهو حيز الجسم
المتقدم تقريره بالسطح الباطن من الحاوي او ما يقوم الحال فيه
وهو الموضوع المقوم للعرض الحال فيه فالموجود لا في موضع وان كان
صادقا بحسب الظاهر على القائم بذاته وان لم يكن متحيزا لكنهم
جعلوه اي الجوهر بقسميه المذكورين من اقسام الممكن القسيم
للواجب وارادوا به اي بالجوهر المفسر بالموجود لا في موضوع
الماهية الممكنة القسيمة للعرض التي اذا وجدت كانت اي تلك
الماهية الممكنة لا في موضوع كما قالوا في العرض انه الموجود في الموضوع
وارادوا بذلك انه الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت في موضوع
فهم يريدوا بقولهم في تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضع الاطلاق

الذي يفهم

80

الذي يفهم من هذه العبارة بحسب الظاهر اذ لو كان كذلك لما صح جعل
الجوهر من اقسام الممكن فالظاهر هذا الاطلاق يشمل الواجب وانما
ارادوا بالموجود الماهية التي تكون مفروضة للوجود والوجود زايدا
عليها عارضا لها بقرينة جعل الجوهر من اقسام الممكن والموجود بهذا المعنى
لا يشمل الواجب قطعا لانه وجوده عندهم عين ذاته غير زايد عليها والتحقيق
انه سبحانه ليس بجوهر على اصول الفلاسفة ايضا لان الجوهر عندهم عبارة
عن الماهية الممكنة التي يستغني في وجودها عن الموضوع وليس قولهم في
تعريف الجوهر انه الموجود لا في موضوع على اطلاقه واما اذا اريد بهما
اي بالجسم والجوهر غير المعنيين المذكورين ههنا الذي يجب تنزيهه
سبحانه عنهما بان اريد بالجسم القايم بذاته مطلقا مع قطع النظر
عن التركب والتحيز واريد بالجوهر الموجود لا في موضوع مطلقا مع
قطع النظر عن كونه ماهية ممكنة كما هو ظاهر العبارة فانما يمتنع اطلاقهما
اي الجسم والجوهر على هذا التقدير المراد من معنييهما على الصانع تعالى
ووصفه سبحانه بهما من جهة عدم ورود الشرع بذلك الاطلاق
والاذن الشرعي فيه لا من جهة المعنى لان اطلاق القايم بذاته
شامل للواجب وكذا الموجود لا في موضوع كما هو ظاهر لكن اطلاق
الاسماء عليه سبحانه توقيفي يعني متوقف على اذن الشرع فيه وقال
المعتزلة والقاضي ابو بكر من الاشعرية بعدم التوقيف ومحل
الخلاف ما كان الباري سبحانه موصوفا بمعناه ولا يوهم اطلاقه
ما يمتنع في حقه سبحانه ولم يرد باطلاقه شرعا اذن ولا منع فعدم
وروده بالاذن في الاطلاق مانع منه مع ان ههنا مانعا آخر هو
تبادر الفهم اي فهم السامع عند اطلاقهما الى التركب وهذا في اطلاق
الجسم والى المتحيز وهذا في اطلاق الجوهر والجسم ايضا وانما كان

المتبادر ذلك لانه المشهور من معناهما والغالب في الاستعمال وثم مانع
ثالث وهو ذهاب المجسمة الذين غلبت عليهم العامة والجهالة الى ان
قالوا بالتحيز والجهة والمقدار تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وذهاب
النصارى الذين غلوا في الكفر الى ان قالوا انه تعالى جوهر واحد ثلاثة
اقانيم هي الوجود والعلم والحياة واختلفوا في كفرهم هذا فصاروا
طوايف ثلاثة على ما هو مذكور في المطولات فالمجسمة ذهبوا الى اطلاق
الجسم عليه تعالى بالمعنى المحال عليه والنصارى ذهبوا الى اطلاق الجوهر
عليه سبحانه بالمعنى الممتنع عليه عقلا الذي يجب شرعا وعقلا تنزيه الله
تعالى عنه اي عن ذلك المعنى الذي اراده المجسمة من اطلاق الجسم
والنصارى من اطلاق الجوهر والحاصل انه لا يجوز اطلاق الجسم والجوهر
عليه سبحانه لامور ثلاثة الاول عدم الاذن الشرعي الثاني كون الاطلاق
موهما ما لا يجوز عليه سبحانه الثالث التحاشي عن موافقة المجسمة والنصارى
على مجرد الاطلاق فان قيل اعتراضا على اطلاق القول بان الاسما
توقيفية اذا كان الامر كما ذكر من توقف الاطلاق على اذن الشرع
فيه فكيف صح شرعا اطلاق الموجود واطلاق الواجب واطلاق القديم
عليه تعالى لانه قد اطلقها السلف من غير نكير ونحو ذلك الاطلاق
صانع العالم وغيره مما لم يرد به الشرع في كتاب ولا سنة قلنا في الجواب
صح اطلاق ذلك شرعا بالاجماع وهو اي الاجماع من الادلة
الشرعية فيصح استناد الاذن في الاطلاق اليه وقد يقال في الجواب
ايضا ان هذه الاسما التي هي الله والواجب والقديم الفاظ مترادفة
حيث كان المفهوم منها واحدا وان اختلف الالفاظ اما لفظ الموجود
فهو وان لم يكن مرادفا لهذه الاسما لكن معناه لازم عقلي للواجب
اذ هو الموجود الذي وجوده من ذاته واذا ورد الشرع باطلاق

اسم

81

اسم عليه سبحانه بلغة من اللغات فهو اي ورود الشرع باطلاق ذلك
الاسم اذن من الشرع لنا باطلاق ما يرادفه اي ما يرادف ذلك
الاسم الذي ورد الشرع باطلاقه عليه تعالى سوا كان ذلك المرادف
من تلك اللغة التي ورد بها ذلك الاطلاق كما في الاسما المذكورة
او كان ذلك المرادف لغة اخرى كما في الاسم المرادف لاسم
الله من اللغة الفارسية كخداي فورود الشرع باطلاق اسم اذن
باطلاق ما يرادفه واذن ايضا باطلاق ما يلازم معناه اي معنى الاسم
الوارد في الشرع اطلاقه واذا كان كذلك فيجوز اطلاق الواجب
والقديم عليه تعالى لان الشرع ورد باطلاق اسم الله وكل من
الواجب والقديم يرادفه فالاذن في اطلاقه اذن في اطلاقهما
وكذا الموجود معناه لازم لمعنى الواجب وقد اذن في اطلاق الواجب
بالوجه المذكور فالاذن في اطلاقه اذن في اطلاق لازمه الذي هو
الموجود وفيه اي في الجواب الثاني نظر من وجهين احدهما منع
ترادف هذه الالفاظ اذ الاسم الشريف علم للذات وان
كان اصله الاله ومتغايرة مفهومه لمفهومي الواجب والقديم
لا يحتاج الى البيان وكذا المفهومان الكليان متغايران والثاني
مع كون اطلاق المرادف اذنا في اطلاق مرادفه واطلاق ما يكون
معناه لازما لمعنى اللفظ الماذون فيه اذ قد يكون ذلك المرادف
او الذي معناه لازم موهما ما يمنع الاطلاق بل قد يكون ذلك المرادف
مشتركا بين معنيين متنافيين لا يجوز احدهما عليه سبحانه بل نقول
من ادعى ان ذلك اذن فيما ذكر عليه البيان لكن قالوا لا خلاف
في اطلاق المرادفات للاسم الماذون في اطلاقه من لغة العرب
اذا لم يوهم ما لا يليق به تعالى فالله تعالى ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر

ولا مصور اي ذي صورة حسية وشكل محدود يحيط به حد واحد او حدود
مثل صورة الانسان او فرس او ملك او غير ذلك تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وفي قوله مثل صورة انسان اشارة الى الرد على المجسمة القائلين
بذلك مع اختلافهم في الكيفية والكمية على التفصيل المذكور عنهم في المطولات
فالصورة والشكل كل منهما ممتنع عقلا عليه تعالى لان ذلك اي الصورة
والشكل من خواص الاجسام ولوازمها المساوية لها يحصل ذلك لها
اي للاجسام بواسطة الكميات المتصلة وهي المقادير القائمة بها وبواسطة
الكيفيات الجسمية القائمة بها ايضا وبواسطة احاطة الحدود
والنهايات بها كاحاطة الحد الواحد بالشكل الكري واحاطة الحدود
المتعددة بالمضلع على اختلاف اشكاله واذا كانت الصور والاشكال
انما تحصل بواسطة الكميات والكيفيات والنهايات ولا خفاء في كونها
اعراضا متجزئة وقد تبين انه سبحانه منزه عنها عن ان يكون عرضا
او متجزيا فقد تبين تنزهه سبحانه عنها وعلى تقدير كون الحدود والنهايات
امورا اعتبارية فلا يعقل ان يتصف بها غير المتجزئ ولا محدود اي ليس
هو سبحانه اي ذي حد ونهاية اي طرف لان ذلك من خواص
المتجزئ ولا معدود اي ذي عدد وكثرة افرادا او اجزاء يعني انه
تعالى ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير الجوهرية او التعليمية
وهو معنى قوله ولا محدود وفي الكميات المنفصلة كالاعداد وهو
معنى قوله ولا معدود وهو اي كونه سبحانه منزها عن ذلك ظاهر
غني عن تكرار البيان ولا متبعض ولا متجزئ لا متبعض اي ذي ابعاض
ولا متجزئ اي ذي اجزاء وهما واحد اذ لا معنى لبعض الشيء الا جزؤه
وبالعكس وجاز ان يختلفا بالاعتبار ولا يتركب منها اي من
الاجزاء والابعاض المذكورة بالقوة في قوله متبعض ومتجز من قبيل

قوله

قوله تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى وذكر الاجزاء والابعاض بالعقل
انما هو في عبارة الشرح فلا يوصف سبحانه بشيء من ذلك لما في كل
ذلك المذكور من العرض والجسم والجوهر والمصور والمحدود والمعدود
والمتبعض والمتجزي والمتركب من الاحتياج اي احتياج كل منها
في وجوده الى غيره واحتياج العرض الى المحل والجسم الى الاجزاء والحيز
والجوهر الى الحيز والمصور الى المادة والمصور والمحدود الى الحدود
والجهة والمعدود الى الافراد والاحاد والمتبعض الى الابعاض والمتركب
الى الاجزاء الى غير ذلك وهو سبحانه منزه عن مطلق الاحتياج المنافي
للوجوب الذاتي اذ الاحتياج يقتضي الامكان ومن خواصه كما ان
عدم الاحتياج مقتضى الوجوب ومن خواصه ولما كان القول بعدم
التجزي مستلزما للقول بعدم التركيب اشار الشارح الى لطيفة
متعلقة بتوجيه التصريح بهذا اللازم بقوله فاله اجزاء وهو الجسم
فانه يسمى باعتبار تالفه اي ذلك الذي له اجزاء منها اي من تلك
الاجزاء متركبا ويسمى باعتبار انحلاله اي ماله الاجزاء اليها اي الاجزاء
متبعضا ويسمى ايضا باعتبار الانحلال متجزيا واذا كان كذلك
فالتنزيه بنفي الاجزاء عنه تعالى من حيث الانحلال ومن حيث التركيب على
وجه التصريح ثم قال بعض الفضلاء لكن يعتبر في التجزي كون ما اليه الانحلال
ما منه التركيب بخلاف التبعض ولا متناه لان ذلك اي التناهي
من صفات الكميات المتصلة والمنفصلة التي هي المقادير والاعداد
التي هي من خواص الممكنات وخصوص المقادير التي هي من خواص
المتحيزات ولا يوصف سبحانه بالماهية قال في التبصرة هذه اللفظة
مما يستعمله الفلاسفة دون المتكلمين مع انه لا اصل له بوجه من العربية
اي لا يوصف بالمجانسة للاشياء وانما كان الوصف بالماهية

وصفا بالمجانسة **لان معنى قولنا** في السؤال عن الشيء **ما هو** اذا كان
لطلب الحقيقة دون الوصف او شرح الاسم **من اي جنس هو** واي
شيء حقيقته المتركبة من الجنس والفصل ولفظ الماهية انما اشتقت من
قولنا ما هو الذي هو لطلب الحقيقة والسؤال عن جنس الشيء واذا كان
كذلك فمعناها المجانسة **والمجانسة** وهي كون الشيء من جنس الشيء
توجب التمايز اي امتياز كل من الامور المشتركة في ذلك الجنس **عن**
ساير المجانسات له في التعقل والوجود **بفصول مقومة** يعني يمتاز كل
مجانس عن جميع مشاركاته بفصل مختص به مقوم له يصير به نوعا من ذلك
الجنس المشترك والفصل المختص وكل منهما ذاتي له واذا كان كذلك
فيلزم من المجانسة **التركيب** ضرورة استلزامها التمايز بالفصول
المقومة والمقوم للشيء ماله دخل في قوامه وتحقق ذاته فظهر انه سبحانه
يجب تنزيهه عن الماهية لانه منزه عن المجانسة واما ما روي عن امامنا
الاعظم ابي حنيفة رحمة الله عليه من قوله سبحانه ماهية لا يعلمها الا هو
فانه لم يثبت عنه وعلى تقدير ثبوته فمعناه انه سبحانه يعلم نفسه او انه
تعالى له اسما لا يعلمها الا هو اخذا من الدعاء الماثور عن النبي صلى الله
عليه وسلم اللهم اني اسالك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته
في كتابك او علمته احدا من خلقك او استاثرت به في علم الغيب
عندك ان تجعل القران العظيم ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني
وذهاب همي ولم يرد عليه رحمه الله بالماهية ما ذكر من معناها ههنا
لامتناع ذلك في حقه تعالى **ولا يوصف بالكيفية** المحسوسة بالحواس الظاهرة
من اللون والطعم والرايحة والكيفيات الاربع **الحرارة والبرودة**
والرطوبة واليبوسة او المحسوسة بالحواس الباطنة من اللذة والفرح
والغم والحزن **وغير ذلك** المذكور من الامور التي لا تليق بكماله تعالى

هو من

هو من صفات الاجسام المختصة بها وسمات الممكنات **و ما هو من توابع**
المزاج وهو كيفية متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المجتمعة
المتكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع وهي المذكورة انفا فهو سبحانه
منزه عما هو من توابع المزاج مطلقا سواء كانت تلك التوابع مختصة
بذوات الانفس كالحنو والاشفاق والاذعان ونحوها او لا كالطعوم
والروايح وما اشبه ذلك **و ما هو من توابع التركيب** وخواصه كالكلية
والجزئية وكبر الحجم وصغره ولا يخفى ان وجوب عدم اتصافه سبحانه
بذلك لازم عقلا لانتفاء الجسمية والتحيز واثبت الفلاسفة اللذة
العقلية له تعالى ونفاها المتكلمون **ولا يتمكن سبحانه في مكان** باجماع
العقلاء من المتكلمين والحكماء **لان التمكن** الحاصل للمتمكنين **عبارة**
عن نفوذ بعد قايم بالمتمكن **في بعد اخر متوهم** غير متحقق وهذا عند
المتكلمين **او** في بعد اخر **متحقق** وهذا عند الفلاسفة **يسمونه** اي المتكلمون
والفلاسفة ذلك البعد المتوهم او المتحقق **المكان** على ما سبقت
الاشارة اليه **والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم** اذ لا امتداد
للجوهر الفرد وايضا فلا وجود للجوهر الفرد عند الفلاسفة المفسرين
للبعد بما ذكر فضلا عن ان يكون امتدادا او لا وهذا الامتداد
القايم بالجسم هو المسمى عندهم بالجسم التعليمي الذي يبحث في علم الهندسة
عنه وعلم الهندسة من العلوم التعليمية وانما سميت بذلك لانهم كانوا
يبدؤون بها في التعليم **او البعد عبارة عن امتداد قايم بنفسه**
وكون البعد امتدادا قايما بنفسه انما هو **عند القايلين** من الفلاسفة
بوجود الخلا اي بان الخلا موجود والخلا عبارة عن الفراغ الذي
لا يشغله شاغل وهو عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف وعند
بعض الفلاسفة امتداد موجود غير مادي قايم بنفسه لا يقوم

يحصل بل يحل فيه الجسم فهو مكانه والحاصل ان المكان عبارة عن البعد
المتوهم وهذا مذهب المتكلمين او البعد المتحقق المجرد وهو مذهب بعض
الفلاسفة وههنا مذهب ثالث وهو ما عليه جمهورهم ان المكان هو
السطح الباطن من الحاوي المتقدم بيانه فهو على مذهب المتكلمين امر متوهم
غير موجود وعلى مذهب الفلاسفة امر متحقق موجود لكنه غير مادي على
مذهب بعضهم وعرض مادي على مذهب جمهورهم وزيادة البيان
ان نقول قد اتفق الكل على ان الجسم الجوهري مالئ لمكانه والمكان
مملوء به وان ذلك لا يكون الا بالملاقاة فتلك الملاقاة اما ان
تكون بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن كان بازائه جزء من المكان
وبالعكس فينطبقان بالكلية بان ينطبق البعد القائم بالجسم
على البعد الذي في اعماقه واقطاره او لا يكون تلك الملاقاة بالتمام
فيكون بالاطراف دون الاعماق بان تحصل المماسة بين السطحين
الظاهر من المحوي والباطن من الحاوي فان كان الاول فالمكان
هو البعد وهو اما متوهم لا وجود له وهو مذهب المتكلمين او محقق
له وجود ولا يجوز ان يكون ماديا للزوم تداخل الاجسام وهو مذهب
بعض الفلاسفة وان كان الثاني فالمكان هو السطح الباطن من
الحاوي وهو مذهب جمهورهم وعلى هذا فهو عرض موجود قائم
بالجسم الذي هو الحاوي فان قيل اذا كان الخلا عدما محضا فما معنى
كونه ممكنا عند القائلين بذلك قلت المراد بامكانه انه يمكن ان يكون
الجسمان بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما ثم قد تبين
بما تقرر في امر المكان على كل تقدير ان التمكن في المكان مستلزم
قطعا الامتداد والمقدار والله تعالى منزه عن الامتداد
والمقدار لان ذلك من خواص الاجسام لاستلزامه اي الامتداد

او المقدار

84

او المقدار التجزي اي كون المتصف به ذا اجزاء وابعاض وهذا الاستلزام
معلوم بالضرورة فان قيل اعتراضا على تفسير التمكن بنفوذ بعد في بعد
من حيث كونه غير شامل لتمكن الجوهر الفرد اذ لا يكون تمكنه في حيزه نفوذ
بعد الجوهر الفرد الذي هو الجزء الذي لا يتجزى متحيز باتفاق المتكلمين فلا
بد له من حيز ولا بعد فيه اي في الجوهر الفرد بالضرورة والا اي وان لم
يكن كذلك بان كان فيه بعد لكان اي الجوهر الفرد متجزيا لان البعد
هو الامتداد المستلزم للتجزي والتجزي هو كون الشيء ذا اجزاء ولا شيء
من الجوهر الفرد كذلك قلت في الجواب عن ذلك التمكن من خواص
الاجسام وحلول الجوهر في حيزه لا يسمى تمكنا والجسم والجوهر وان
اشتركا في التحيز والاحتياج الى الحيز لكن التمكن عبارة عن نفوذ بعد
في اخر فيكون مختصا بالجسم فلا يوصف به الجوهر اذ المتمكن وهو
الجسم الذي فيه بعد اخص من المتحيز الصادق بالجسم والجوهر
فكل متمكن متحيز ولا ينعكس لما ان الجوهر متحيز ولا شيء فيه بمتمكن لانه
لا بعد فيه ولا امتداد له ولا يكون التمكن بدون امتداد وانما
كان المتمكن اخص من المتحيز لان الحيز اعم من المكان مطلقا
فيكون المكان اخص منه مطلقا واذا كان المكان اخص كان
المتمكن كذلك بالضرورة وانما كان الحيز اعم من المكان لان
الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي هو عدم محض ممتدا
كان او غير ممتد الذي يشغله اي الفراغ متحيز ممتد ذلك
الشيء الشاغل كالجسم او غير ممتد كالجوهر الفرد ولا يلزم من كون
الشيء شاغلا لحيز ان يكون متمكنا فيه بل قد يكون متمكنا اذا كان
ذا بعد كما في الجسم وقد يكون ذلك الشاغل للحيز غير متمكن فيه كما
في الجوهر لانه لا بعد فيه وقد ظهر بذلك ان المكان اخص من الحيز

عند المتكلمين واما عند الفلاسفة فهما بمعنى واحد لانه لا يتحيز عندهم
الا وهو ذو بعد فما ذكر من استلزام التمكن للامتداد المستلزم للتجزي
دليل قطعي على عدم التمكن اي على انه ممتنع في حقه تعالى الاتصاف بالتمكن
ولكن لا يدل هذا الدليل بخصوصه على عدم التحيز اذ نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم فاما الدليل القطعي الذي يستدل به على عدم التحيز وامتناع
اتصافه تعالى به فهو اي هذا الدليل انه سبحانه لو تحيز فاما ان يكون
ذلك التحيز في الازل بان لا يكون لذلك التحيز ابتداء فيلزم بالضرورة
قدم ذلك الحيز الذي به التحيز اذ التحيز بدون حيز محال واللازم باطل
ضرورة قيام البرهان على انتفاء قدم غيره تعالى فالملزوم مثله وهو
التحيز او لا يكون ذلك التحيز ازليا فيكون الحيز حادثا فيكون
الواجب تعالى على هذا محلا للحوادث اي محلا لان يتصف بالحوادث
ويتلبس بمعنى فيكون محلا الحيز لان المفروض ان الحيز هو المحل والتحيز
اي التحيز في حقه تعالى محال لانه يلزم منه لا محالة احد محالين اما قدم
الحيز او اتصافه تعالى بالحادث وايضا دليل آخر على عدم التحيز تقريره
ان الحيز لا بد ان يكون متناهيا لقيام البرهان على تناهي الابعاد
موجودة كانت او موهومة فاذا فرضنا تحيزه تعالى عن ذلك
فاما ان يساوي سبحانه الحيز المفروض فلا يزيد عليه ولا ينقص
عنه او ينقص عنه اي عن الحيز وعلى التقديرين فيكون سبحانه تعالى
عن ذلك متناهيا ضرورة تناهي الحيز واتصافه تعالى بالتناهي
محال او يزيد عليه فيكون سبحانه وتعالى عن ذلك متجزيا
ضرورة تجزي الاعظم مقدارا عن غيره وقد تبين امتناع تجزيه تعالى
فان قيل ما وجه اختصاص الوجه الثالث باستلزام التجزي قلنا
لان المساواة لا تستلزم ذلك لما تقدم من كون الحيز اعم من المكان

وبذلك

وبذلك تبين ايضا عدم استلزام الوجه الثاني لذلك فليتأمل واذا
لم يكن سبحانه في مكان لما تبين من امتناع اتصافه تعالى بالتمكن لزم
من ذلك قطعا انه لم يكن عز وعلا في جهة من الجهات مطلقا لا في جهة
علو ولا في جهة سفل ولا في جهة غيرها اي غير العلو والسفل فلم يكن
في جهة يسار ولا يمين ولا خلف ولا امام لانها اي الجهات لا تخلو عن
احد امرين اما حدود واطراف ونهايات هي اعراض للامكنة قائمة بها
لان الجهة اسم لمنتهى مأخذ الاشارة ومقصد المتحرك او هي الجهات نفس
الامكنة لكن انما تكون امكنة باعتبار عروض الاضافة اي اضافة الجهات
الى شيء شاغل لها اذ لا معنى للجهة الا الفراغ المتصف بالعلو مثلا وما دام
فراغا لا يسمى مكانا فاذا عرضت له الاضافة الى شاغل له سمي مكانا فكون
الجهات اطرافا للامكنة مذهب الفلاسفة وكونها اذا عرضت لها
هذه الاضافة امكنة مذهب المتكلمين وبكل تقدير يجب تنزهه
تعالى عنها قطعا ضرورة ان الجهة والمكان لا يكونان الا للاجسام
وهو سبحانه منزه عن الجسمية ولا يجري عليه سبحانه زمان يعني ان الزمان
وجوده تعالى ليس زمانيا وهذا باتفاق العقلاء اما عندنا فظاهر
لان الزمان عندنا لا تحقق له وانما هو عبارة عن شيء متجدد معلوم
يقدر به اي بذلك المتجدد شيء آخر متجدد مجهول فاذا قيل مثلا متى مجيء فلان
يقال عند طلوع الشمس متجدد معلوم قدر به متجدد مجهول هو مجيء فلان
فلا بد في ذلك من كون المخاطب عالما بذلك المتجدد الذي يزيل
الابهام عنده عن المسئول عنه وعلى هذا فالزمان تارة يكون
طلوع الشمس وتارة يكون مجيء فلان كما اذا كان المخاطب عالما
بمجيء فلان غير عالم بطلوع الشمس والله تعالى متعال عن التجدد فلا يكون
وجوده زمانيا واما عند الفلاسفة فلان الزمان عندهم عبارة

عن مقدار الحركة اي حركة الفلك المحدد للجهات وهو الاطلس
وعند البعض عبارة عن نفس الحركة وهو على القولين متحقق الوجود
من جملة الاعراض وعند افلاطون انه جوهر قايم بنفسه وارسطو
والجمهور على انه المقدار المذكور والله تعالى منزه عن ذلك اي على
ان يكون وجوده زمانيا على المذهبين والفلاسفة يقولون بان
وجود المجردات غير زماني وهي ممكنات فكيف بالواجب تعالى واعلم
ان معنى كون وجود الشي زمانيا انه لا يتصور تحققه الا في زمان
ولا يخفى تحقق وجود الواجب مع قطع النظر عن حركة الفلك ومقدارها
+ هذا لا ينافي ان وجوده تعالى متحقق مع وجود الزمان اذا فرض
وجوده واعلم ان ما ذكره الامام النسفي المصنف ههنا في التنزيهات
في هذا الوجه التفصيلي بعضه اي المذكور يغني عن البعض الاخر
المذكور لاستلزامه اياه استلزاما ظاهرا الا انه اي المص حاول في
التنزيهات المشار اليها التفصيل والتوضيح فلم يكتف في ذلك
في الافصاح عن المقصود على الوجه التام بدلالة الالتزام ففصل واوضح
قضاء لحق الواجب تعالى الواجب ان يكون في باب التنزيه ردا على
الطايفة المشبهة الذي غلبت عليهم العامية والجهالة الى ان شبهوه سبحانه
بخلقه في التحيز والصورة والجهة وردا على المجسمة وهم صنفان فمنهم من
يطلق الجسم بمعنى الموجود والقايم بذاته على ما سبق ذكره ومنهم من يطلقه
بالمعنى الممتنع في حقه تعالى وضلال هولاء شديد جدا بالنسبة الى الصنف
الاخر على ما علم وردا على ساير فرق الضلال والطغيان من اهل الكفر
والعصيان كالنصارى القايلين بانه سبحانه جوهر واحد اقانيم ثلاثة
واليهود القايلين بالجهة والجسمية والكرامية القايلين باتصافه سبحانه
بالحوادث تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا فوقع الرد عليهم من المص

بابلغ

بابلغ وجه من التفصيل واكده اذ لا يخفى ان التفصيل ابلغ من الاجمال كما
ان التصريح اكد من الاكتفا بدلالة الالتزام فلم يبال المص حيث كان غرضه
ما ذكر بتكرير الالفاظ المترادفة التي ذكرها في اثنا التنزيهات المذكورة
كما في لفظ المتبعض والمتجزي والتصريح اي ولم يبال بالتصريح بما علم من الكلام
بطريق الالتزام ودلالته على المرام فصرح بنفي لوازم الجسمية وخواصها
من الصورة والتركب والتجزي والتناهي ونحوه مع ان ذلك معلوم
بطريق الالتزام من نفي الجسمية ثم ان مبنى التنزيه تنزيهه تعالى عما لا يليق
به تعالى من الصفات السلبية التي ذكرت انما هو على انها اي الصفات
المذكورة تنافي وجوب الوجود بالذات فبها ثبت انتفت وبالعكس
وانما كانت منافية له لما فيها اي الصفات التي ذكرته على وجه السلب
عنه تعالى من شايبة اي امارة الحدوث اي حدوث المتصف بها
ودليل الامكان اي امكان من قامت به على ما اشرنا اليه من ذلك
من اثنا التقرير من قوله في توجيه سلب العرضية لانه اي العرض
من لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه الى اخر ما ذكر هناك هو
ومبناه على ان الافتقار ينافي الوجوب وكذا في سلب الجسمية من كون
الجسم متركبا ومتحيزا وذلك من امارات الحدوث الى غير ذلك مما
عرف تفصيله في محاله فالمبنى انما هو على التنافي المذكور لا على ما ذهب اليه
في الاحتجاج في هذا المقام على هذا المراد المشايخ اي مشايخ المتكلمين
المتقدمون من التمسكات التي يظهر انما ليست بادلة قطعية بعد
البحث عنها حيث ذهبوا في الاستدلال على نفي العرضية الى ان معنى
العرض بحسب اللغة هو ما يمتنع بقاؤه واذا كان كذلك ثبت انه
سبحانه ليس بعرض لانه لو كان كذلك لم يكن باقيا واللازم باطل قطعا
لامتناع العدم عليه تعالى فالملزوم مثله واما الملازمة فلان معنى

العرض ما ذكر بحسب اللغة ولا يخفى ان يكون العرض مما يبقى ولا حكم
عقلي لا يصح التمسك فيه بالوضع اللغوي قطعا لانه لو وضع لفظ العرض
لما لا يمكن بقاؤه لا يكون ذلك منافيا لقيام البرهان على ان التابع
في التحيز لغيره لا يبقى زمانين وايضا فدلالة اللغة على ان العرض لا يبقى
انما هي دلالة على انه لا يستمر بقاؤه وهو غير محل النزاع كما هو ظاهر.
فظاهر ان هذا الدليل ليس بقطعي قطعا بخلاف ما استدل به الشارح
على هذا المطلوب فانه قطعي لمنافاة الافتقار والاحتياج الوجوب
وذهبوا في الاستدلال على نفي الجوهرية الى ان معنى الجوهر بحسب اللغة
ايضا هو ما يتركب عنه غيره اي شيء يتركب منه شيء آخر فلا يجوز ان
يكون سبحانه جوهرا اذ لو كان كذلك لتركب عنه غيره وهذا محال ضرورة
انه يكون جزءا منه فنفي سلب الجوهرية عنه تعالى على هذا انما هو المدلول
اللغوي المفهوم من قولهم فلان يجري على شاكلة جوهره اي اصله
الذي يتركب منه وهذا الثبوت جوهري الاصل وكون ذلك لا يفيد
يقينا غني عن البيان بل في كون ذلك المفهوم من اللغة نظر ظاهر
وذهبوا في الاستدلال على نفي الجسمية الى ان معنى الجسم في اللغة
ما يتركب هو اي الشيء المتركب عن غيره اي غير ذلك الشيء المعبر
عنه بما واذا كان كذلك فلا يجوز ان يكون سبحانه جسما لانه يلزم منه
ان يتركب عن غيره وهو محال وكون معنى الجسم ما ذكر انما هو بدليل
قولهم اي اهل اللغة هذا الجسم اجسم من ذلك الجسم وقد علمت
سابقا ان ذلك من الجسامة التي هي صفة مبدأ الاشتقاق
لا من الجسم الذي هو اسم جنس كالاسد وقالوا في الاستدلال
على نفي التركب ان الواجب لو تركب لكان اجزاء فاجزاؤه تعالى
عن ذلك اما ان يتصف كل منها بصفات الكمال من العلم والقدرة

ونحوها

ونحوها فيلزم من ذلك تعدد الواجب لذاته بحسب تعدد الاجزاء المرتبة
وتعدد الواجب محال او لا تتصف الاجزاء المذكورة بصفات الكمال المشار
اليها فيلزم من ذلك النقص اي اتصاف الاجزاء به اذ انتفاء صفة الكمال
عن الشيء مقتض لاتصافه بالنقص ويلزم من ذلك ايضا الحدوث اي
كونها حادثة ضرورة منافاة النقص وجوب الوجود اذ الكمال من خواص
الواجب كما ان النقص من خواص الحادث وايضا استدلوا على انتفاء
الصورة والشكل والكيفية عنه تعالى بانه لو اتصف بذلك من الجائز
فلا يخلو اما ان يكون سبحانه وتعالى عن ذلك على جميع الصور وجميع
الاشكال وجميع الكيفيات يعني اما ان يكون متصفا بجميع ذلك فيلزم
من الاتصاف المذكور اجتماع الاضداد وهو محال بالضرورة فلزومه
محال واما المداومة فبينه لما بين الحرارة والبرودة والكرية والتضليع
من التضاد الى غير ذلك او يكون سبحانه على بعضها اي بعض الصور
والاشكال والكيفيات وهي اي هذه الامور المذكورة التي وقع
الترديد فيها بين الاتصاف بجميعها او ببعضها مستوية الاقدام في
افادة المدح والنقص يعني انها على السواء من حيث انها صفات مدح
او نقص فلو قلنا انها دالة على كمال المتصف بها او نقصه هي في ذلك
متساوية ضرورة ان الكلام انما هو في الامور المذكورة من حيث
الحيثية والا فالامور التي يترجح بعضها على بعض من حيث المدح والنقص
يختص بنظر آخر واذا هي مستوية في عدم دلالة المحدثات التي يستدل
بها في اثبات الصانع وصفاته عليها اي على ثبوتها له تعالى اي الامور
المذكورة والحاصل ان هذه الامور التي استدلوا على انتفائها عنه
تعالى ليس الكلام فيها الا من حيث انها متساوية فيما ذكر من الدلالة على
المدح والنقص وكون الحدثان غير دالة ايضا على انتفائها او انتفاء شيء

٧ على ثبوتها اي ثبوت شيء منها له تعالى وغير دالة صح

منها عنه تعالى اذ لا نزاع في ثبوت ما دلت الحدثان على ثبوته وانتفا
ما دلت على انتفائه وكذا الامور المتفاوتة بالمدح والنقص ما كان منها
صفة مدح وكمال فهي ثابتة له تعالى وما كان منها صفة نقص فهي منتفية
فما عداها من الامور مستوية فيما ذكر فلا بد من الاتصاف ببعضها دون
البعض الآخر من مرجح ضرورة ان ترجيح احد المتساويين على الاخر
من غير مرجح محال واذا كان كذلك **فيفتقر** المتصف بذلك البعض
الى مخصص يخصصه بالاتصاف المذكور فيكون الترجيح بذلك المخصص
و لا يخفى انه **يدخل** بواسطة ذلك الافتقار **تحت قدرة الغير** المفروض
كونه مخصصا ومرجحا لبعض الصفات المتساوية على البعض الاخر **فيكون**
ذلك المفتقر **حادثا** ضرورة افتقاره الى غيره واحتياجه اليه في ثبوت
بعض تلك الصفات له واللازم باطل ضرورة انه سبحانه قديم بالذات
فالملزوم باطل وهو كونه سبحانه على بعض تلك الصفات وهذا **بخلاف**
الصفات القديمة الثابتة له سبحانه **مثل العلم والقدرة** والحياة
والارادة **فانها** اي هذه الصفات الشريفة **صفات كمال** ومدح
غير منافية لوجوب الوجود **تدل الامور المحدثات** بواسطة حدوثها
المحوج لها قطعا الى محدث متصف بهذه الصفات **على ثبوتها** اي ثبوت
هذه الصفات له تعالى على ما مر بيانه **واضدادها** اي اضداد هذه
الصفات التي دلت المحدثات على ثبوتها **صفات نقص** ضرورة ان
ضد العلم الجهل والقدرة العجز الى غير ذلك **لا دلالة** للمحدثات **على**
ثبوتها له تعالى تدل قطعا على انتفائها ضرورة دلالتها على ثبوت
اضدادها من العلم والقدرة ونحو ذلك من الصفات المقدسة
لما سبق ولما علم انه سبحانه لا يجوز ان يتصف ببعض تلك الامور
للزوم الترجيح من غير مرجح او الافتقار الى المرجح المستلزم للحدوث

المستشعرة

المستشعرة والاعتراض بانهم قد اثبتوا له تعالى هذه الصفات المخصوصة
وهي بعض من مطلق الصفات في الجملة فيلزم ههنا ما يلزم هناك فاجابوا
بما حاصله ان الصفات المثبتة له تعالى صفات كمال واضدادها صفات
نقص فليست مستوية من المدح والنقص حتى يلزم من اثبات بعضها
احد المحالين المذكورين وان اعترض عليه ايضا بانه جاز ان يكون هناك
صفات كمال اخرى سوى هذه ودون تلك اثبات بعض الصفات المستوية
في افادة المدح اجابوا بانها وان كانت مستوية في كونها صفات
كمال لكنها متفاوتة من حيث دلالة المحدثات فان تلك الصفات
لم تدل عليها المحدثات بخلاف هذه الصفات المقدسة فان المحدثات
دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان الشارح لم يتمسك في هذه التنزيهات
بهذه الادلة التي تمسك بها المشايخ المشار اليهم **لانها** اي الادلة التي
ذهبوا اليها المذكورة **تمسكات** ظنية **ضعيفة** لا يليق التمسك بها
في الاستدلال على المطالب اليقينية عموما فكيف في الالهيات فهذه
التمسكات **توهن عقائد الطالبين** الذين مطلوبهم العلم اليقيني بهذه
المطالب فاذا اخذوها من هذه الادلة كان اعتقادهم ايا بها
اعتقادا ضعيفا لانه غير جازم وان فرضنا جازما فانه قابل للزوال
بالتشكيك **و توسع** اي التمسك المذكورة **مجال** المبتدعة واهل
الضلال والاهوا **الطاعنين** في هذه التنزيهات من المشبهة والمجسمة
ونحوهم اذ لهم ان يوسعوا القول حينئذ في رد هذه التنزيهات ببيان
ضعف ادلتها المذكورة **زعما منهم** اي من الطاعنين **ان تلك المطالب**
الالهية وهي التصديقات بانه سبحانه منزه عن الاتصاف بالعرضية
الجسمية ونحو ذلك من الامور المفصلة سابقا التي يمتنع اتصافه
تعالى بها لم تقم عليها الادلة القطعية وانما هي **مبنية** اي التنزيهات

المعبر عنها بالمطالب العالية على امثال هذه الشبه الواهية التي هي هذه
التمسكات الضعيفة المذكورة وقد علمت وجه تطرق الطعن الى هذه
التمسكات فيما يتعلق بنفي العرضية والجوهرية والجسمية واما التمسك
في التنزيه عن التركيب بانه سبحانه لو تركب الى اجزاء ما ذكر فوجه ضعفه
منع لزوم تعدد الواجب لذاته على تقدير اتصاف كل جزء بصفات الكمال
ومنع لزوم النقص والحدوث على تقدير كون كل جزء على الانفراد غير متصف
بذلك وانما يلزم ذلك من عدم اتصاف مجموع الاجزاء بذلك تعالى الله
عن ان يكون ذا اجزاء واما التمسك في التنزيه عن الصور والاشكال
والكيفيات بانه لو كان تعالى لو كان على جميعها لزم اجتماع الاضداد
وعلى بعضها لزم الافتقار الى مخصص فوجه ضعفه ان يقال جاز قيام مجموعها
بمجموع الاجزاء على سبيل انقسام الاحاد على الاحاد فلا يلزم اجتماع الاضداد
في المحل الواحد وان يكون ذلك المخصص هو اقتضاء الذات فلا يكون
غيرا فلا يلزم الدخول تحت قدرة الغير واما التمسك في التنزيه عن هذه
الامور بانها منافية للوجوب قطعا فقوي قطعي يقوي عقايد الطالبين[9]
واحتج الخصم المخالف لاهل الحق في هذه التنزيهات على باطل دعواه
بالنصوص الظاهرة من الكتاب والسنة في الجهة اي في الدلالة على
ثبوت الجهة والجسمية اي كونه تعالى عن ذلك جسما والصورة اي الشكل
والجوارح اي الاعضاء وهذه النصوص نحو وجاء ربك الرحمن على العرش استوى
يوم يكشف عن ساق يد الله فوق ايديهم خلق الله ادم على صورته وفي
حديث الجارية امن الله الى غير ذلك واعلم ان للنص اطلاقين احدهما
مطلق الدليل النقلي ظاهرا كان او مأولا مجملا كان او مفسرا الى اخر
الاقسام واستعمال النص ههنا انما هو بالنظر الى هذه الاطلاق والاطلاق
الثاني هو ما ازداد وضوحا على الظاهر في الدلالة بحيث يسقط مع ذلك

احتمال

[9] ويضيق مجال الطاعنين بل يدفع شبه المبطلين صح

احتمال غير المدلول فتكون دلالته عليه قطعية فالنص بهذا المعنى قسيم الاقسام
المذكورة فلا شيء من الظاهر مثلا بنص وبالمعنى الاول يشملها ولهذا
وصفه بالظهور والا فالنص بهذا المعنى الثاني فيما ذكر بالاجماع واحتج ايضا
بالمعقول على زعمه بان كل موجودين مطلقا فرضا اي فرض وجودهما
لابد ان يكون احدهما اي احد الموجودين المفروضين متصلا بالاخر
اي مماسا له يعني لابد ان يكون بينهما عن الاخر بان يكون مباينا
له في الجهة فيكون كل واحد منهما في جهة غير جهة الاخر والله تعالى ليس حالا
في العالم ولا محلا للعالم وهذا مقطوع به ويلزم منه انه سبحانه لا يكون
متصلا بالعالم ولا مماسا له فبطل القسم الاول فتعين الثاني بناء على هذا
الانفصال المدعى كونه حقيقيا فيكون سبحانه على ذلك التقدير مباينا
للعالم في الجهة فيكون في جهة غير جهة العالم التي هو فيها اذ لا نزاع في وجوب
وجوده تعالى وفي كون العالم موجودا وفي عدم التماس فتلزم الجهة
وعلى ذي جهة متحيز فيتحيز تعالى عن ذلك والتحيز يستلزم الجسمية او الجوهرية
فيكون سبحانه وتعالى عن قول المبطلين جسما او جزء جسم وهو الجوهر
الفرد وبطلان التنزيه عنه باتفاق العقلاء فيتعين على زعمهم الباطل
كونه جسما مصورا متناهيا اذ كل جسم شانه ذلك ويجوز ان يريدوا
بجزء الجسم غير ما ذكر مضافا الى جهالاتهم فيكون قوله مصورا شاملا
لكل من الجسم وجزئه والا فالجوهر الفرد لا شكل له فلا صورة له والوجه
هو الاول والجواب ان ذلك الحصر المذكور والانفصال المدعى وهم محض
وتحير باطل اذ يجوز جزما ان لا يكون احد الموجودين متصلا بالاخر ولا منفصلا
عنه وليس هناك انفصال حقيقي ولا منع خلو قطعا والمصحح للاتصاف
بالاتصال والانفصال المستلزم للجهة انما هو التحيز وقد قام البرهان على امتناعه
عليه تعالى بل قد اثبت الحكماء وجود جواهر غير متحيزة اصلا واجمعوا على انها

غير متصلة بالعالم ولا منفصلة عنه ولا داخلة فيه ولا خارجة عنه لان المصحح لما
ذكر انما هو التحيز والجسمية وهذه الجواهر ليست اجساما ولا اعراضا والمتكلمون
وان نفوا وجودها في حكاية ذلك عن الحكماء زيادة استيضاح على دعوى
المبطلين من المجسمة والمشبهة من الحصر المذكور وكونه باطلا وان العامة
غلبت عليهم حتى قصرت افهامهم عن ادراك العقليات بل ربما استقبحوها
كما قيل بذي الغباوة عن انشادها صمم كما تضر رياح الورد بالجعل ومن ثم
قيل ان الوهميات تلتبس بالاوليات كما تقدمت الاشارة اليه
في مباحث النظر فهؤلاء الطغام دليلهم على مدعاهم انما هو وهم محض وحكم
على غير المحسوس المجرد عن المادة المبرا عن التحيز والصورة الحسية باحكام
المادي المحسوس المتحيز المصور ذي الشكل والمقدار وهي احكام مالوفة
للنفس بواسطة اخذ الوهم اياها من الحس وحكمهم على غير المحسوس بها
تحكما باطلا وتخرصا فاسدا اذ الوهم يتولد من الحس فلا يدرك الا
الموجودات المادية فاذا اثبت العقل موجودا غير مادي كان الوهم
مترددا بين ان ينفيه اصلا او ان يحكم عليه باحكام المحسوس ولولا
ان الله تعالى كفانا باشراق العقل شر ظلمة الوهم لعم الفساد وعظم
العناد والله الموفق للرشاد واشار الشارح الى الجواب عما استدلوا
به من السمعيات بقوله والادلة القطعية العقلية المفيدة لليقين
قائمة على ثبوت هذه التنزيهات المذكورة المتقدم بيانها سابقا
على وجه التفصيل فيجب ان لا يعمل في هذا المقام بظواهر هذه النصوص
الظنية الدلالة اذ يلزم من ذلك رفع القطعي بالظن وهو محال
ويجب ان نفوض علم هذه النصوص التي استدلوا بها من حيث
المراد بها الى الله تعالى فلا نؤول بمعان اخر وانما نؤمن بها على
الاجمال ايثارا للطريق الاسلم المؤدي بالسلامة من الخطا في الاعتقادات

اعلم لا

اعلم لا لمذهب السلف في الوقف على الله او نؤول هذه النصوص تأويلات
صحيحة موافقة لما ادت اليه الادلة القطعية على ما عليه المتأخرون وهم
نعم الخلق من التأويل ميلا الى الوقف على والراسخون في العلم دفعا لمطاعن
الجاهلين القائلين بان المراد الظواهر فاذا لم يذكر لهذه النصوص معان
طعنوا بالتعطيل لقصورهم عن ادراك الحكمة في ايراد المتشابه وجذبا
بضبع المذعنين للحق الطالبين للعقائد الصحيحة القاصرين عن ادراك
الحكمة المذكورة لانهم اذا اشكلت عليهم الظواهر خيف عليهم تزلزل العقائد
فاذا اولت النصوص المشكلة بالمعاني المناسبة للاصول القطعية المذكورة
في كتب التفسير والحديث ومطولات الكلام سكنت عقائدهم وارتفعوا
عن حضيض الاشتباه فيكون التأويل سالكا السبيل الاحكم وقد عرف
بذلك معنى قولهم مذهب السلف اسلم ومذهب الخلف احكم ولا يشبهه
سبحانه وتعالى شيء من جميع الممكنات عرضا كان او جوهرا او جسما
ماديا كان او مجردا اي لا يماثله شيء منها قال تعالى ليس كمثله شيء اما
اذا اريد بالمماثلة المنفية عنه تعالى الاتحاد اي اتحاد الموجودين في الحقيقة
بان تكون حقيقتهما واحدة وهما متشاركان في تمام الماهية كما في اتحاد
حقيقة زيد وعمرو بالانسانية فظاهر جدا نفي المماثلة عنه سبحانه بهذا المعنى
على ما هو الحق اذ منافاة ذلك لوجوب الوجود بالذات بينة خلافا
لبعض قدماء المتكلمين القائلين بان ذاته تعالى انما تمتاز عن سائر
الذوات بامور اربعة وجوب الوجود والحياة والعلم التام والقدرة
التامة وبعضهم بالالهية الموجبة لهذه الاربعة والحق ما عليه الاشعري
والمحققون والحكماء ان ذاته سبحانه مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات
فهو سبحانه منزه عن المثل واما اذا اريد بها اي بالمماثلة كون الشيئين
الموجودين بحيث يسد احدهما مسد الآخر وينوب منابه سواء اتحد

لا يشبهه شيء

في الحقيقة اولا اي يصلح كل واحد منها لما يصلح له الاخر فالمماثلة بهذا
المعنى ايضا منفية عنه تعالى اما كونها ممتنعة في حقه سبحانه بالمعنى الاول
فلان شيئا من الموجودات يمتنع ان يشاركه في الحقيقة واما كونها
ممتنعة بهذا المعنى فلان شيئا من الاشيا كلها اي الموجودات الممكنة
لايسد مسد سبحانه وتعالى في شيء من الاوصاف التي هو سبحانه متصف
فان اوصافه تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك من الارادة والكلام
والحياة ونحوها اجل واعلا مما في المخلوقات من الصفات المسماة بهذه
الاسما ولا مشاركة بين الصفاتين الا في مجرد الاطلاق اللفظي والتباين
ثابت بينهما بحيث لا مناسبة ولا مشابهة بينهما اي بين الصفات العالية
والصفات السافلة ومن البين ان الادنى لايسد مسد الاعلى فلا مماثلة
بين الواجب والممكن قال في البداية ايضا حالهذا المعنى وتحقيقا له ان العلم
منا لايماثل علم الباري وتاينا سبه لان العلم منا موجود وعرض وعلم
محدث مسبوق بالقدم وجائز الوجود لا واجبه ويتجدد في كل زمان
لانه عرض فلا يبقى زمانين فلو اثبتنا العلم صفة الله تعالى فلو تكلمنا
في صفة العلم الثابتة لله في نفس الامر فبينا ذلك بدليله لكان
ذلك العلم الثابت صفة لله تعالى موجودا ازلا وابدا وصفة
ثابتة مستمرة البقا وقديما لاابتدا لوجوده وواجب الوجود للذات
المقدسة على ماسبق تقريره ودايما وجوده من الازل الى الابد اي
لاابتدا لوجوده ولا انتها وليست من والى هنا لابتدا الغاية وانتهائها
كما هو ظاهر واذا كان كذلك فلا يماثل علمه سبحانه علم الخلق بوجه من
الوجوه ولا يشبهه في شيء من الاوصاف والحاصل انه تعالى لايماثله
شيء من خلقه لا في الذات ولا في شيء من الصفات بهذا كلامه اي
صاحب البداية وقد صرح صاحب البداية ايضا ان المماثلة عندنا

انما

انما تثبت بين الشيئين بالاشتراك اي باشتراكهما في جميع الاوصاف
بان يثبت لكل منهما من الاوصاف ما يثبت للاخر حتى لو اختلفا في وصف
واحد بان ثبت لاحدهما وصف لم يثبت للاخر او يثبت له ضده انتفت
المماثلة بينهما فلا يكون واحد منهما مماثلا للاخر وظاهر كلام صاحب البداية
محل نظر الى قوله فلا يماثل علم الخلق بوجه ظاهره ان المماثلة تحصل بالاشتراك
في وصف واحد وهو مناف لما صرح به ههنا وقال الشيخ ابو المعين النسفي
رحمه الله تعالى في كتابه التبصرة تبصرة الادلة انا نجد اهل اللغة لا
يمنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه اذا كان يساويه
اي زيد عمروا فيه اي في اللغة ويسد مسده اي زيد مسد عمرو في ذلك
الباب اي ذلك النوع الذي هو الفقه افتا وتدريسا ونحو ذلك
وان كان بينهما اي بين زيد وعمرو مخالفة بوجوه كثيرة كما اذا كان
زيد اصوليا منطقيا وعمرو لغويا بيانيا واحدهما مولى والاخر عربيا
ومايقوله الاشعرية من انه لامماثلة بين شيئين الا بالمساواة
اي مساواة كل منهما للاخر من جميع الوجوه بان يشتركا في جميع
الاوصاف فاسد على ما هو الظاهر من العبارة وذلك لان
النبي صلى الله عليه وسلم قال من بيان حكم الربويات الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل اي لاتبيعوا الحنطة بالحنطة الا اذا كان احد
العوضين مثلا للاخر في مقداره المكيل فالنبي عليه السلام اطلق
المماثلة واراد بها الاستوا اي استوا العوضين من الحنطة
في الكيل لا غير الكيل لجواز بيع المثل بالمثل كيلا وان تفاوت
الوزن بان كان احد العوضين المذكورين اثقل وزنا من
الاخر ان تفاوتا ايضا في عدد الحبات والصلابة والرخاوة
والسمرة والحمرة والتدوير والاستطالة والصفية الى غير ذلك

والحاصل اتفاق الشرع واللغة على اثبات المماثلة بين الشيئين مع تفاوتهما
واختلافهما في الاوصاف الكثيرة اذا اتفقا ولو في وصف واحد قال
الشارح والظاهر الذي ينبغي ان يحمل عليه كلام الاشعرية انه لا مخالفة بين
ما قاله الاشعرية وما قاله صاحب التبصرة لان مراد الاشعري بالمساواة
المذكورة المساواة من جميع الوجوه بين الشيئين فيما به المماثلة اي في
الوصف الذي يشتركان فيه ويعتبر به تماثلهما فيكون احد الشيئين
مثلا للاخر اذا اشتركا في وصف وكان بينهما مساواة من جميع الوجوه
في ذلك الوصف المشترك وان تخالفا في كثير من الاوصاف على ما سبق
بيانه وهذا كالكيل المذكور اذ هو الوصف المشترك بين العوضين
فيعتبر في تماثلهما وبهما فيه من جميع وجوهه وكذا الفقه وصف مشترك
بين زيد وعمرو فيشترطا في تماثلهما وبهما فيه من جميع الوجوه وعلى
هذا التوجيه ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية المذكور انفا من
التصريح بانه لا بد في المماثلة من الاشتراك في جميع الاوصاف والا
اي وان لم يحمل كلامهم على ذلك فاشتراك الشيئين المفروض تماثلهما
في جميع الاوصاف ومساواتهما اي مساواة كل منهما للاخر من جميع
الوجوه الشاملة للصفات النفسية والمعنوية وغيرها يرفع التعدد
بين ذينك الشيئين بالكلية فيعود ذلك الحكم على موضوعه بالنقض
اذ المماثلة يقتضي التعدد والاشتراك المذكور يقتضي عدم التعدد واذا
كان كذلك فيلغو الحمل على الظاهر فيجب صونه عنه بالحمل على الوجه
المذكور لتعينه صونا لكلام الائمة عن الالغاء والصفات النفسية
عند المتكلمين هي التي تدل على الذات دون معنى زائد عليها والمعنوية
هي التي تدل على معنى زائد على الذات ولذا حمل معنى المماثلة على الاشتراك
في جميع الوجوه على جهة التساوي فيها استلزم ذلك عدم التعدد

كما تقرر

92

كما تقرر فكيف يتصور التماثل او يمكن حصوله على ذلك التقدير والحال
انه يستلزم التعدد والا بالتقرر دره (تنفيقه) ولا يخرج عن علمه سبحانه وقدرته
شيء فلا يخرج عن علمه شيء من الاشيا كلها على الاطلاق كليا كان او جزئيا
موجودا كان او معدوما ممكنا كان او ممتنعا ولا يخرج عن قدرته شيء
من جميع الممكنات وانما كان كذلك لان الوجوب بالذات يستلزم الكمال
وانتفا النقص مطلقا ومن ضرورة ذلك ثبوت العلم التام والقدرة
الشاملة فلا يخرج عن علمه شيء لان الجهل بالبعض من الاشيا المذكورة
نقص ولا يخرج عن قدرته شيء من الممكنات لان الوجوب الذاتي
ينافي ذلك او لان العجز عن البعض منها نقص وقد علمت وجوب
التنزه عنه وايضا فالجهل بالبعض والعجز عن البعض فيه افتقار
يلزم المتصف بهما من حيث اختصاص علمه وقدرته بذلك البعض الاخر
الى مخصص يقتضي اختصاص العلم والقدرة ببعض الاشيا دون
بعض اذ جميع الاشيا متساوية بالنسبة الى تعلق العلم وجميع الممكنات
متساوية بالنسبة الى تعلق القدرة والترجيح بدون المرجح محال
ولا يعقل اقتضا الذات القدسية صفة تتعلق بالبعض من جميع
ما يصلح للتعلق دون البعض الاخر يستلزم الافتقار الى مخصص
خارج وهو محال فيجب التنزه عنه ويلزم من ذلك قطعاً انتفا
ملزومه وهو الجهل بشيء او العجز عن ممكن مع ان النصوص العقلية
المفيدة لليقين كما يفيده الادلة العقلية ناطقة بعموم العلم وشمول
القدرة فثبت المطلوب عقلا ونقلا فهو سبحانه بكل شيء عليم وهذا
عام غير مخصوص قطعا وقد صرح علماؤنا بان دلالة العام قطعية وعلى
كل شيء قدير وقد اشار المص بذلك الى الرد على فرق الضلال و
وبين الشارح ذلك بقوله لا كما تزعم الفلاسفة والمراد جمهورهم

لانه نقل عن افلاطون موافقة اهل الحق في ذلك انه سبحانه لا يعلم
الجزئيات من حيث هي جزئيات وانما يعلم الكليات فيعلم الجزئيات
على وجه كلي وهذه احدى المسائل التي كفر بها الفلاسفة ولا كما تزعم الفلاسفة
ايضا انه سبحانه لا يقدر على ايجاد اكثر من واحد بناء على ما ادعوه من
ان الواحد الحقيقي وهو الذي لا كثرة فيه بوجه من الوجوه كلها حقيقتها
واعتبارها لا يمكن ان يصدر عنه ثانيا اكثر من واحد بالواسطة لا
واستيفاء القول في ذلك لا يليق بهذا الكتاب ولا كما تزعم الدهرية
انه سبحانه لا يعلم ذاته وشبهتهم الواهية في ذلك ان العلم نسبة
بين شيئين ونسبة الشيء الى نفسه محال والجواب ان العلم صفة
حقيقية ذات نسبة لا نسبة محضة لا يمنع نسبة الصفة الى ذات ولا
كما تزعم النظام واتباعه انه سبحانه لا يقدر على الجهل والقبيح نحو
الكذب والظلم وساير القبايح زعما منه ان القدرة على خلقها نقص
وهو سبحانه منزه عنه والجواب ان النقص انما هو العجز عن الممكن
وايضا فلا يقبح شيء بالنسبة الى فعله تعالى لانه تصرف في خالص ملكه
وايضا فالقدرة على ذلك لا تنافي امتناع صدور ذلك عنه
على مدعاه نظرا الى وجود الصارف عن ايجاده وعدم الداعي اليه
ولا كما يزعم ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي واتباعه انه سبحانه
لا يقدر على ايجاد مثل مقدور العبد من افعاله الاختيارية ومعنى
ذلك ان فعله سبحانه لا يماثل فعل العبد حتى لو حرك سبحانه جوهرا
الى حيز وحركه العبد الى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان ومبنى ذلك
على ان فعل العبد اما عبث او معاد او تواضع والله تعالى منزه عن ذلك
والجواب منع الحصر المذكور اذ للعبد افعال مباحة لمصالحه الدنيوية
ولو سلم الحصر فهذه الامور الممتنعة في حقه سبحانه ليست من لوازم

ماهية

93

ماهية الفعل وانما تلحقه بحسب قصد العبد ودواعيه فلا ينتفي التماثل
بين فعل الله سبحانه وفعل العبد بانتفاء هذه الامور اللاحقة
لفعل العبد عن فعله تعالى ولا كما يزعم عامة المعتزلة وهم ابو
علي الجبائي واتباعه انه سبحانه لا يقدر على نفس مقدور العبد
لامتناع اجتماع مؤثرين على اثر واحد والجواب انه لا مؤثر الا قدرة
الله تعالى في جميع العالم اعيانا واعراضا ولا تاثير لقدرة العبد
في وجود فعله وسياتي ايضاح ذلك ان شاء الله تعالى ولما كان
اتصافه سبحانه بكونه حيا عليما قادرا مريدا الخ متفقا عليه وانما موضع
الخلاف مبادي هذه الصفات التي يطلق عليها ايضا لفظ الصفات
لان الصفة تقال على ما يحمل بالمواطاة كالعالم وعلى ما يحمل بالاشتقاق
كالعلم فلا نزاع من انه تعالى حي عالم قادر وانما النزاع في هذه
الصفات التي هي الحياة والعلم والقدرة ونحوها فاثبتها اهل
السنة موجودة قديمة متعددة قايمة بذاته تعالى ونفاها الفلاسفة
والمعتزلة اشار الى ذلك بقوله وله سبحانه صفات ثبوتية
مبحث الصفات
ذاتية وهي عند جمهور الاشعرية سبعة وعند الماتريدية ثمانية وعند
قدماء المتكلمين من الحنفية اكثر من ذلك على ما سياتي بيانه فصفاته
تعالى بالمعنى المذكور ثابتة قطعا لما ثبت بالاتفاق من انه تعالى
عالم قادر حي الى غير ذلك من الصفات الباقية وهي متكلم مريد
سميع بصير مكون وهذه الصفة ثابتة عند الماتريدية خلافا للاشعرية
ومعلوم ان كلا من ذلك يعني ان كل صفة من هذه الصفات
المشتقات التي بين العالم والقادر واخواتها يدل ثبوته على ثبوت
معنى زايد على مفهوم الواجب لذاته الذي لا يصدق في الخارج
الا على الذات المقدسة من غير دلالة على معنى من هذه المعاني

فثبوت هذه الصفات يدل على ثبوت هذه المعاني زايدة على الذات
لانها صفات معنوية فثبتها ذلك بخلاف الصفات النفسية على ما
سبق التنبيه عليه **وليس الكل** من قولنا حي عالم قدير متكلم مريد سميع بصير
الفاظا مترادفة مدلولها واحد لانها مختلفة المفاهيم قطعا اذ المفهوم
من العالم هو المتصف بالعلم والمفهوم من القادر هو المتصف
بالقدرة والعلم غير القدرة وانما قال وليس الكل للتنبيه على ان
مثل المريد والشائي من باب الترادف معلوم ايضا **ان صدق الوصف**
المشتق على شيء بواسطة اتصافه به **يقتضي** اي ذلك الصدق **ثبوت**
ماخذ ذلك الاشتقاق ومبداه وهو المشتق منه **له** اي لذلك الشيء
الذي صدق عليه المشتق كالقايم مثلا فان صدقه على زيد يقتضي ثبوت
ماخذ الاشتقاق وهو القيام واذا كان كذلك **فثبت له سبحانه** بواسطة
ثبوت العالم والقادر والحي صحة اطلاقها عليه **صفة العلم والقدرة**
والحيوة ضرورة ثبوت الماخذ لثبوت المشتقات ومفاهيمها مختلفة
وكل مفهوم منها ليس هو المفهوم من اسماء الذات بل دال على معنى
زايد عليها فثبت له صفة العلم والقدرة والحياة **وغير ذلك** من
الارادة والكلام والسمع والبصر ضرورة صدق المتكلم والمريد والسميع
والبصير عليه تعالى والتلخيص انه سبحانه صدق عليه عالم وكل من صدق
عليه عالم ثبت له صفة العلم وكذا في باقي الصفات اما الصغرى
فبالاجماع واما الكبرى فلان صدق المشتق الخ والكلام في الكبرى
طويل المباحث وللجمهور اهل السنة ادلة على هذا المطلوب وهذا
احدها ويمكن ان يقال لا خفاء في اثبات هذا الدليل صفة زايدة على
الذات ومفهوما غير مفهومها والخصم يوافق على ذلك لكن لا يتم
التقريب لان محل النزاع انما هو ان ذلك المفهوم هل هو متحقق

96

وجود في نفس الامر انه هو امر اعتباري اذ القول باحاطة الذات
علما بجميع الاشياء على وجه التفصيل من غير توقف في ذلك على وجود
امر اخر زايد عليها متحقق في الخارج كاين في اطلاق القول بثبوت
تلك الصفة كيف وصف الى اخر الكتاب والسنة ناطقة بها ولا يسع
انكارها والجواب ان معنى قولنا من صدق عليه عالم ثبت علمه
انه ثبت له صفة علم موجودة اذ لا يعقل في الشاهد الا كذلك وفيه
نظر من وجهين احدهما ان من قياس الغائب على الشاهد
والثاني منع ان ذلك لا يعقل في الشاهد الا كذلك لان من الحكما
القائل بان معنى كون الانسان عالما احاطة نفسه الناطقة بالمعلوم
من غير وجود صفة زايدة واعلم ان المخالفين النافين للصفات
على الوجه المذكور قايلون بتحقق نتايجها وثمراتها من الذات المقدسة
وحدها فلا خلاف في انه سبحانه عالم بجميع المعلومات بصير بجميع المبصرات
الى غير ذلك الا ان اهل السنة يقولون عالم وله علم زايد على
ذاته موجود في الخارج **لا كما تزعم المعتزلة** والفلاسفة **انه** سبحانه
وتعالى **عالم لا علم له** موجود زايد على ذاته **وقادر لا قدرة له** كذلك
فانه اي زعم المعتزلة وقولهم بذلك **محال ظاهر** الاستحالة اذ هو
بمنزلة قولنا في الجسم الاسود هذا **اسود** متصف بالسواد مع
انه **لا سواد له** وهذا محال قطعا اذ لا يوصف الجسم بكونه اسود
الا بعد ثبوت صفة السواد له لكن في كون العالم بمنزلة الاسود
من هذه الحيثية نظر اذ لا يصح ان يقال ذات الاسود تكفي في
كون اسود بخلاف ذات العالم اذ احاطتها بالعلوم من غير امر
زايد عليها امر يعقل كونه كافيا في اطلاق العالم **وقد نطقت النصوص**
من الكتاب والسنة **بثبوت علمه تعالى وقدرته وغيرهما** الى غير العلم

والقدرة من الصفات الباقية قال تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله
ان الله هو الرزاق ذو القوة اي القدرة فاجره حتى يسمع كلام الله
وهذا دليل ثان دليل ثالث وهو انه دل صدور الافعال المتقنة منه
تعالى بايجاد العالم على وجود علمه وقدرته القايمين بذاته تعالى لا على
مجرد تسميته تعالى عالما وقادرا اذ لا يعقل استناد فعل الفاعل اليه
من حيث تسميته بالاسماء واطلاق الفاظ الصفات عليه مع قطع النظر
عن الاتصاف بها حتى تدل الافعال على مجرد الاطلاق بل لا بد ان يكون
مدلول الفعل قايمة بالفاعل يصح استناد الفعل اليها والاطلاق فرع
الاتصال المذكور فتكون الدلالة عليه فرع الدلالة على الصفة
يشير بذلك الى ان المعتزلة ينفون العلم والقدرة ويثبتون كونه
سبحانه يسمى عالما قادرا ويلزم منه بطلان دلالة اتقان الفعل
على علم الفاعل وقدرته لانه اذن انما يدل على مجرد التسمية مع ان
دلالته عليهما تكاد ان تكون ضرورية لكن للخصم ان يقول لا نمنع دلالة
اتقان الفعل على ثبوت لغة العلم للفاعل في الجملة الا ان ذلك
لا يستلزم مطلوبكم من وجود تلك الصفة خارجا اذ يكون في الثبوت
المذكور الاتصاف بتلك النسبة وذلك المفهوم الاعتباري او
الذات المقدسة من حيث انكشاف جميع الاشياء لها وليس النزاع
بيننا وبين المعتزلة في العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات
التي هي من جملة الكيفيات النفسية والملكات الحادثة التي هي
اعراض حتى يقال يمتنع اتصافه تعالى بها لانها لا تبقى وانما النزاع
في صفات قديمة باقية ليست باعراض قطعا لما صرح به مشايخنا
اهل السنة في ذلك من قولهم ان الله تعالى حي وله حياة موجودة
باقية ازلية قديمة ليست هي الحياة بعرض ولا معنى مستحيل البقاء لا

هو اي

هو اي عليه تعالى ضروري ولا هو مكتسب اذ هما قسمان للعلم
الحادث واما العلم القديم فمنزه عن ان يوصف بكونه ضروريا او
كسبيا وكذا يقولون في ساير الصفات فهو تعالى قادر وله قدرة
ازلية مريد وله ارادة ازلية متكلم وله كلام ازلي سميع وله سمع ازلي بصير
وله بصر ازلي ولا شيء منها بعرض ولا مستحيل البقاء بل النزاع بيننا وبينهم
في انه كما ان العالم منا اي افراد النوع الانساني علم موجود
في الخارج هو اي علم الانسان عرض قايم به اي بالعالم منا زايد
عليه فلذاته وجود مخصوص والعلم القايم بها وجود اخر حادث فيها
بايجاده تعالى فهل لصانع العالم الثابت كونه سبحانه عالما بالاجماع
علم هو صفة موجودة ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة عليه اي على ذاته
المقدسة وكذا نقول في جميع الصفات الباقية مثلا كما ان للقادر
منا قدرة هي عرض قايم به فهل له سبحانه قدرة هي صفة ازلية قايمة
به زايدة عليه وهكذا فانكره اي ثبوت الصفات له تعالى على الوجه
المذكور الفلاسفة والمعتزلة زاعمين ان ذلك توحيد ونفي لتعدد
الواجب ومن ثم تسموا اهل التوحيد وزعموا يعني المعطلة النافين ان
صفاته تعالى اتبعه بتفسير مرادهم به لقوله يعني ان ذاته تسمى
باعتبار التعلق بالمعلومات عالما ومرجع ذلك في المعنى الى نفي
وجود صفة العلم وانه لا معنى للعلم الا النسبة المعبر عنها بالعالمية
وتسمى باعتبار التعلق بالمقدورات قادرا الى غير ذلك فتسمى
باعتبار التعلق بالمبصرات بصيرا وبالمسموعات سميعا وبالمرادات
مريدا وبالافهام متكلما فتكون الصفات هي الذات بالاعتبار
لا بالحقيقة قالوا فلا يلزم من هذا التقدير تكثر في الذات لان التكثر
ينافي التوحيد وقد زعموا ان القول بوجود الصفات زايدة على

بالذات قايمة بها قالوا ولا يلزم من ذلك ايضا تعدد في القدماء
والواجبات اذ القديم الواجب حينئذ الذات المقدسة من غير
زيادة عليها بصفة ولا ذات وهذه المقالة تختص بالمعتزلة اذ الفلاسفة
يقولون بتعدد القدماء وتكثرها جدا لانهم قايلون بقدم العالم ثم هذا
من المخالفين تعريض بل تصريح باهل السنة وانه يلزم من اثباتهم
الصفات التكثر في الذات وتعدد القدماء والواجبات والجواب
عن هذه الشبهة المذكورة من اللزوم المذكور ما سبق تقريره من
ان المستحيل انما هو تعدد الذات القديمة وتعدد الواجب لذاته
وهو اي التعدد المذكور غير لازم من القول بثبوت الصفات
على الوجه الذي قلنا به نعم يلزم منه القول بتعدد القدماء التي ليست
ذواتا انما هي صفات قايمة بالذات قديمة بقدمها ليست غيرها لان
وجوبها انما هو للذات المقدسة على ما تقدم بيانه وهذا ليس بمستحيل
فقد قام البرهان على تحققه فتعين القول به وكون ذلك منافيا
للتوحيد ممنوع قطعاً اذ التوحيد هو القول بامتناع تعدد الواجب
لذاته والقول بانه تعالى واحد ولا يقدح في ذلك القول بتعدد
صفاته واما انتم فيلزمكم من نفي الصفات اهمال مفاد الدليل القطعي
الدال على الصفات ويلزمكم من دعوى كون الصفات عين الذات
كون العلم مثلا قدرة وحياة وارادة وكلاما وسمعا وبصرا ويلزمكم
ايضا كون العلم مثلا عالما وحيا وقادرا وسميعا وبصيرا وكون
القدرة كذلك وهكذا في ساير الصفات صانعا للعالم ومعبودا
للخلق وكون الواجب لذاته غير قايم بذاته بيان الملازمة ان الصفات
اذا كانت هي الذات ولا شك في وحدة الذات وتعدد الصفات
وهي اما ان تحمل على الذات بالمواطاة او بالاشتقاق فلا بد من ذات

ويلزمكم كون العلم او الارادة او غيرهما من الصفات

وعلم

96

وعلم وعالم والمفروض على زعمهم تعدد القدماء ان الصفة هي الذات فتكون
الذات هي الصفة فيكون العلم هو القدرة اذ هو عين الذات والقدرة
عين الذات ولا يخفى ان العالم هو الذات فيكون العلم هو العالم والقادر
وصانع العالم ومعبود الخلق لان هذه تطلق على الذات والمفروض
ان العلم هو الذات واما لزوم كون الواجب لا يقوم بذاته فلان
الواجب لذاته هو الذات والمفروض انه عين الصفة والصفة
لا تقوم بذاته فيلزمكم ما ذكر الى غير ذلك من المحالات مثل كون
الصفة تقوم بذاتها وان الاشياء المتعددة واحد وان الاثنين
اللذين هما الصفة والموصوف واحد وان الواجب لذاته واجب
بغيره وبالعكس وانه لا فرق بين الصفة المعنوية والنفسية وان
اللازم عين الملزوم وفيه نظر اذ المحالات المذكورة انما يلزم من
ظاهر هذه المقالة ولا ينسب ذلك الى عاقل وهم انما يزعمون نفي
اختلاف المفهوم ولا يريدون ان الصفة هي الذات الا باعتبار المذكور
انفا فله تعالى صفات ازلية لا ابتداء لوجودها كما في موصوفها
تعالى قالوا والفرق بين الازلي والقديم ان الازلي اعم لصدقه
على اعدام المحدثات السابقة عليها بخلاف القديم الذي لا يصدق
الا على الموجود فصفاته تعالى ازلية قديمة لا كما تزعم الكرامية اتباع
محمد بن كرام من ان له سبحانه صفات موجودة قايمة بذاته لكنها
اي الصفات حادثة مسبوقة بالعدم فجوزوا قيام الحوادث بذاته
تعالى لا مطلقا بل ما لا بد من الايجاد منه واختلفوا فيه فمنهم من قال
صفة الارادة ومنهم من قال كلمة كن وصاروا الى ذلك هربا من
تعدد القدماء واتفقوا على انها لا تسمى محدثة بل حادثة فرقا بين صفة
الواجب وصفة الممكن والحجة عليهم ان الصفة المدعى حدوثها اذا كانت

الفرق بين الازلي والقديم

صفة كمال فلا يجوز خلو الذات عنها فيلزم قدمها والا فلا يجوز اتصافه
تعالى بها وايضا يلزم من الاتصاف بها بعد القدم التغير المنافي للوجوب
وصفاته تعالى ازلية قايمة بذاته تعالى وهو تصريح بما علم التزاما اقتضا
المقام ذلك ثم بهذا الحكم يتعين ضرورة انه لا معنى لصفة الشي
مطلقا الا ما يقوم به اي بالشي والمستتر في يقوم لما والمعنى ان صفة
الشي عبارة عن شي اخر يقوم بذلك الشي فيكون موصوفا به
بواسطة القيام المذكور فههنا موصوف وصفة واتصاف فالموصوف
الشي والصفة المعنى القايم به والاتصاف قيام ذلك المعنى بذلك
الشي واثباتك تلك الصفة للشي يسمى وصفا ثم ان كانت الصفة
حقيقية فالقيام حقيقي او اعتبارية فالقيام اعتباري فصفاته تعالى
قايمة به لا كما تزعم المعتزلة النافون لصفة الكمال النفسية القديمة
القايلون بما لا يعقل من الصفة من انه سبحانه متكلم بكلام وهو
اي الكلام الذي يسمى به متكلما فهو له بغيره تعالى فلزم التناقض
في كلامهم اذ كونه متكلما بكلام يقتضي عدم قيام كلامه بغيره وضرورة
قيامه به وانهم يحكم بقيامه بغيره تناقض قطعا ولاستبعاد صدور ذلك
من عاقل فضلا عن العلماء النظار اشار الى صرف هذا الكلام عن
ظاهره بقوله مستدركا لكن مرادهم ان المعتزلة بهذه المقالة
نفي كون الكلام مطلقا صفة له سبحانه كما فعلوا في بقية الصفات
من العلم والقدرة وغيرها وفاقا للفلاسفة لا ان مرادهم بذلك
اثبات كونه اي الكلام صفة له اي لله سبحانه غير قايمة بذاته تعالى
اذ لا يقول بذلك عاقل لما تبين من امتناع صفة الشي لا تقوم
به اذ لا معنى لصفة الشي الا القايم به ولما تمسكت المعتزلة من نفي
الصفات من العلم والقدرة ونحوهما على الوجه السابق بيانه

الصفات لا عين
ولا غير
م

بان

بان في اثبات الصفات المذكورة بالمعنى المشار اليه ابطال التوحيد
الحقيقي الذي لا بد فيه من انتفا وجود قديم غير الله تعالى لما انها اي
الصفات التي قلتم بها موجودات قديمة متعددة متغايرة لذات
الله تعالى وكل صفة منها غير الاخرى فيلزم لزوما ظاهرا قدم موجود
غير الله تعالى وقد تقرر ان وجود قديم غيره تعالى مناف للتوحيد
ويلزم قطعا تعدد القدما الى الثمانية او التسعة عند مثبتي التكوين
وهم الماتريدية او اكثر من ذلك عند مشايخ ما ورا النهر بل يلزم تعدد
الواجب لذاته من الذات والصفات عن ما وقعت الاشارة
اليه سابقا في كلام المشايخ المتقدمين القايلين بترادف الواجب
والقديم او تساويهما هربا من القول بامكان الصفات ووقع
التصريح به في كلام المشايخ المتاخرين كالشيخ حميد الدين الضرير
ومن تابعه من قولهم ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى
وصفاته وهو كلام في غاية الاشكال وقد تقدم تقريره وحمله على غير
ظاهره وجواب لما تمسكت المعتزلة اشار اي المص الى الجواب عن قولهم
في اثبات الصفات الموجودة القديمة التي قلنا بثبوتها لا هو
سبحانه ولا هي غيره تعالى يعني صفات الله تعالى التي قلنا بها ليست
هي عين الذات اي ذاته تعالى ولا هي غير الذات فثبت الواسطة
اذن بين كون الشي عين الشي او غيره بالضرورة فلا يلزم على
هذا الذي قررناه اثبات قدم الغير وهو ظاهر لان الثابت قدمه
والحال ما ذكر زيادة على الذات انما هو الصفات التي ليست
اغيارا والمحذور انما هو اثبات قديم هو غير لذاته تعالى ولا يلزم
ايضا تكثر القدما ولا تعددها لكن توجه المنع على منع هذه الملازمة
الثانية ظاهر وسياتي بيانه والنصارى كفروا بالقول بتعدد

القدماء المتغايرة التي هي ذوات وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة
وتعدد الذوات لكن لزمهم ذلك اي القول بالتعدد على الوجه
المذكور الذي يجب التكفير به لانهم اي النصارى ابتدعوا في عقايدهم
الباطلة الاقانيم الثلاثة التي هي عندهم الوجود والعلم والحياة وربما
قالوا الذات والعلم والحياة وسموها اي الاقانيم المذكورة واحدها
اقنوم بالرومية وهو الاصل الاب وارادوا به الوجود والابن وارادوا
به المسيح لما تدرع به في زعمهم الباطل من اقنوم العلم وروح القدس
وارادوا به الحياة وزعموا ان اقنوم العلم المسمى بالكلمة قد انتقل
الى بدن عيسى عليه السلام والصفة يمتنع انتقالها والمنتقل انما هو
الذات فيجوز الانفكاك والانتقال على اقنوم العلم وقد اتفق العقلاء
على امتناع انتقال الصفة فلزمهم القول بان اقنوم الكلمة ذات بل صرحوا
بان كلا من الاقانيم اله واجماع العقلاء على ان الصفة لا تكون الها لانها
لا تقوم بنفسها واول اوصاف الاله ان يكون قايما بنفسه وايضا
فالاقنوم معناه الاصل والصفة لا تفهم من اطلاقه فتبين انهم انما ارادوا
بالاقانيم الذوات والحاصل ان المعتزلة شنعوا بان النصارى كفروا
بثلاثة قدماء فكيف بمن اثبت قدماء كثيرة والجواب ان النصارى كفروا
باثبات قدماء متغايرة هي ذوات كما تبين وهو المحذور والصفات
التي قلنا بثبوتها ليست اغيارا على ما سيأتي في بيان معنى الغير بل الحق
ان المنافي للتوحيد انما هو القول بتعدد الذوات القديمة ولما كان
ظاهر كلامهم ان انتفاء التغاير يلزمه انتفاء التعدد والتكثر بناء على
ان التعدد يتوقف على التغاير ولهذا اتبع قوله فلا يلزم قدم الغير بقوله
ولا تكثر القدماء ولا يخفى انه موضع نظر على ما سبقت الاشارة قاله
مشيرا الى ذلك ولقايل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير

بالمعنى

بالمعنى المشهور للتغاير اذ التغاير بالمعنى المشهور والتعدد متلازمان
بمعنى جواز الانفكاك اي انفكاك احد الشيئين عن الاخر وجواز
الانفكاك عنه يريد ان الغيرين بالمعنى المشهور هما الاثنان مطلقا سواء كانا
موجودين او معدومين او احدهما موجودا والاخر معدوما او احدهما
صفة للاخر او جزءا منه وعند المتقدمين هما اثنان الغيران موجودان جاز
انفكاكهما فالتغاير على المعنى المشهور يستلزم التعدد دون العكس وعلى المعنى
الثاني يستلزم الوجود قطعا وظاهر كلام كثير من المشايخ المتقدمين ان
التعدد يتوقف على التغاير بمعنى جواز الانفكاك وعلى هذا فالصفة والموصوف
وكذا الكل والجزء لا يكونان اثنين لانهما عدد والصفة والموصوف فلا تغاير
بينهما فلا تعدد فيهما والمحققون من المتأخرين على ثبوت التعدد مع انتفاء
التغاير بالمعنى الكلامي فلا يتوقف عليه فيثبت التعدد في الصفة مع الموصوف
والجزء مع الكل وان انتفى عنهما التغاير للقطع بان مراتب الاعداد من
الواحد والاثنين والثلاثة والعشرة والماية والالف الى غير ذلك
من البسايط والمركبات الواقع عليها اسم العدد ولا خفاء في انها متعددة
ومتكثرة مع ان البعض من الاعداد المذكورة جزء من البعض الاخر
اذ الواحد جزء من الاثنين والثلاثة والعشرة وهكذا الاثنان جزء من
الثلاثة والثلاثة جزء من السبعة والسبعة والثلاثة جزآن من العشرة
محل نظر لان تقويم كل عدد بوحداته التي تبلغ جملتها ذلك النوع فالعشرة
مثلا مجموع تلك الاحاد فليست العشرة ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة
ولاربعة وستة لامكان تصور العشرة بالكنه مع الغفلة عن هذه الاعداد
بخلاف الاحاد ثم ان الشارح جعل الواحد من الاعداد وهو مخالف
لما فسر به العدد من انه نصف مجموع حاشيتيه كالعشرة فانها نصف مجموع
التسعة والاحد عشر وهما حاشيتاها وكقولهم العدد الكم المنفصل ولا انفصال

في الواحد فلا يكون عددا والجواب ان الواحد يدخل في اطلاق
العدد تغليبا او ان المراد ما يدخل في العدد في الجملة فيصدق بالواحد
فالمراتب متعددة متكثرة قطعا والاحاد اجزاؤها والجزء لا يغاير الكل
اي لا يكون غيره كما ان الكل لا يكون غير الجزء بالمعنى الكلامي فقد وجد
التعدد والتكثر بدون وجود التغاير فلا يكون متوقفا عليه وهو ظاهر
وايضا لا يتصور نزاع من اهل السنة القائلين بانه لا تغاير بين الصفة
والموصوف في كثرة الصفات المقدسة بالمعنى السابق بيانه و في
تعددها على التقديرين متغايرة كانت الصفات المشار اليها كما هو
المشهور من معنى التغاير او غير متغايرة كما هو مذهب جمهور الاشعرية
والماتريدية فان العلم بذلك ضروري والحاصل التزام صحة التعدد
المجعول في قياس المعتزلة لازما باطلا بالاولى في الجواب تسليم صحة
الملازمة ومنع بطلان اللازم وان يقال المستحيل في هذا المقام
انما هو تعدد ذوات قديمة كما قال به النصارى لعنهم الله لا تعدد
ذات واحدة قديمة وصفات قديمة فقولكم يلزم من اثبات الصفات
تعدد القدماء مسلم قولكم تعدد القدماء محال ان اردتم به تعدد قدماء
هي ذوات فمسلم ولكنه غير لازم من اثبات الصفات وان اردتم
مطلقا فممنوع والاولى ايضا ان لا يجترأ على القول بكونه كل من الصفات
المقدسة او مجموعها واجب الوجود لذاته لانه في اعلى مراتب الاشكال
ولا ينبغي ان يغتر بكلام المشايخ على ما سبق بل يقال هي اي الصفات
واجبة الوجود لا لغيرها بل لما هو ليس عينها اي عين الصفات لان المفهوم
منها ليس هو المفهوم منه ولا هو غيرها لانها صفات والصفة والموصوف
لا يكون احدهما غير الاخر اعني بهذا الموصوف بانه ليس عين الصفات
ولا غيرها ذات الله تعالى وتقدس فلا تكون الصفات واجبة

لذواتها

لذواتها ويكون هذا اي القول بوجوب الصفات لا لغيرها بل لموصوفها
تعالى مراد من قال من المتقدمين على ما تقدم الواجب الوجود لذاته
هو الله تعالى وصفاته صونا لهذا الكلام عن ظاهر المشكل وحملا لكلام السلف
على ما هو اللائق فقولهم واجبة لذاتها يعني انها اي الصفات واجبة
لذات الواجب تعالى لا لذواتها انفسها هي واما هي في نفسها
فهي اي الصفات ممكنة ولا ينبغي ان يطلق القول بذلك لاجل ما يوهم
ظاهره من الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم ولما كان هذا موضع سؤال
تقديره ان الممكن ليس بقديم لما بين الامكان والقدم من التنافي
اشار الى جوابه بقوله ولا استحالة في قدم الممكن بالامكان الذاتي
لان الامكان بالمعنى المذكور لا ينافي القدم على ما سبق تقريره فالممكن
يكون قديما اذا كان ذلك الممكن قائما بذات القديم الواجب
الوجود بالذات وكان ذلك الممكن ايضا واجبا به اي بالقديم الواجب
بذاته وهو صفة له ازلا وابدا غير منفصل عنه فيلزم من قدمه دوام
بقائه ابدا بقاؤه واذا تقرر هذا فليس كل قديم الها هذا جواب
سؤال تقريره ان القول بتعدد القدماء مما يلزمه القول بتعدد
الاله لان المتبادر عند كثير من اهل الملة ان القديم هو الاله
فاجاب بان ليس كل قديم الها لانه ثبت قدم الصفات ولا يجوز
ان تكون الصفة الها لانها لا تقوم بنفسها فبطل استلزام القدم



للالهية ولم يقل بان ما ثبت قدمه فهو اله حتى يلزم من وجود القدماء
على قولهما وجود الالهة المتعددة فلا ينبغي في هذا المقام ان يقال
تحاشيا عن ما يوهم المحذور والله تعالى قديم بصفاته ولا يقال
القدماء كثيرة ولا القديم متعددة ولا القدماء الذات والصفات
وبالجملة لا يطلق القول بالقدماء وتعددها لئلا يذهب الوهم

عن هذا الاطلاق الى ان يفهم منه ان كلا منهما اى من القدماء قايم
بذاته غير محتاج فى قيامه الى الذات وان كلا منهما موصوف بصفات
الالهية من الوجوب الذاتى والقيومية ونحوها واذا قيل بذلك فهو
الكفر الصراح فيجب المنع من الاطلاق الموهم لذلك وكذا القول فى
اطلاق الامكان وكل لفظ موهم وانما يستثنى من ذلك ما يضطر اليه
من تحقيق المباحث وبيان الحجج عليها وازالة الشبه عنها ومخاطبة
اهل هذه المعانى بها ويقتصر ذلك على غير القاصر والله الموفق ولصعوبة
هذا المقام واشكاله كما هو غنى عن زيادة البيان ذهبت المعتزلة
والفلاسفة الى نفى الصفات بالمعنى الذى قال به اهل السنة فالمعتزلة
هربا من القول بتعدد القدماء مطلقا والفلاسفة هربا من القول
بامكان الصفات لانهم قايلون بتعدد القدماء بالزمان واما القديم
بالذات واحد باتفاق الكل والمعتزلة والفلاسفة زعموا ان التوحيد
الحقيقى انما هو بنفى الكثرة من الواجب تعالى مطلقا و بصعوبة المقام
ايضا ذهبت الكرامية الى نفى قدمها اى الصفات فاثبتوها على ما تقدمت
الاشارة اليه ولكن قالوا بحدوثها هربا من القول بتعدد القدماء
ايضا و لصعوبته ايضا ذهبت الاشعرية والماتريدية الى غيريتها اى
من الصفات يعنى الى نفى كونها غير الذات و نفى عينيتها اى كونها عين
الذات وكذا فى بعض الصفات بالنسبة الى البعض الاخر هربا من القول
بتعدد غيره تعالى فان قيل اعتراضا على القول بنفى العينية والغيرية
عن الصفات هذا الذى ذهب اليه اهل السنة من ان الصفات
ليست عين الذات ولا غيرها فى الظاهر يعنى من حيث ما تعطيه العبارة
من النفى رفع النقيضين عن الصفات ورفع النقيضين محال
ايضا ويبنى هذا على عدم الواسطة بين كون الشى عين الشى او غيره

والسابتان

والسابتان المذكورتان يدلان بالمطابقة على الرفع المذكور و فى الحقيقة
وحاصل المعنى جمع بينهما اى النقيضين لانه بالضرورة يستلزم رفع
احدهما ثبوت الاخر فيلزم من قولنا ليست عينا كونها غيرا وعكسه
فكانه قيل هى عين الذات وغيرها وانما كان كذلك لان المفهوم
من اللفظ الدال على الشى ان لم يكن اى ذلك المفهوم هو المفهوم
من اللفظ الدال على الشى الاخر فهو اى احد الشيئين غيره اى غير
الشى الاخر والا اى وان لم يكن كذلك بان كان المفهوم هو المفهوم
فهو عينه اى مدلول احد اللفظين عين مدلول الاخر و على اعتبار
التغاير بعد المعنى لا يتصور بينهما اى بين العين والغير واسطة ضرورة
انه لا واسطة بين ثبوت الشى ونفيه قلنا فى الجواب هذا الاعتراض
مبنى على تفسير الغيرين بما ذكر وهو المعنى المشهور وليس معنى الغيرين
عند اهل السنة ذلك فانهم قد فسروا الغيرية بما يقتضى ثبوت الواسطة
بين الشيئين الذين مفهوم كل منهما ليس مفهوم الاخر من حيث العينية
والغيرية فانهم فسروها بكون الموجودين بحيث يقدر و يتصور وجود
احدهما اى احد الموجودين مع عدم الموجود الاخر فيصح ان يفرض
وجوده مع فرض عدم الاخر او يمكن الانفكاك بينه اى بين ذينك
الموجودين فيكون الغيران هما الموجودين اللذين يمكن الانفكاك
بينهما فان لم يمكن الانفكاك بينهما فليسا كغيرين وان اختلفا مفهوما
و فسروا العينية اى كون احد مدلولى لفظين عين الاخر باتحاد
المفهوم اى وان تعدد اللفظ الدال كما فى المترادفين فانه يتحد
فيهما مفهوم اللفظين بلا تفاوت اصلا فليس هناك الا معنى واحد
وقوله بلا تفاوت اصلا تصريح بلازم اذ لا يعقل اتحاد المفهوم مع
تفاوت فى الجملة ولا يقال المفهوم من زيد اذ لا يعقل اتحاد المفهوم

مع تفاوت في الجملة ولا يقال المفهوم من زيد اذ لا يعقل اتحاد المفهوم مع
تفاوت في الجملة ولا يقال المفهوم من زيد وعمرو واحد وهو تمام الماهية
مع التفاوت بالمشخصات لانا نقول تمام الماهية بعض المفهوم من كل
منهما فالمفهومان منه متغايران قطعا ولا يخفى مغايرة المفهوم الكلي للمفهوم
الجزئي ثم من المشكل تقسيم بعضهم العينين بانهما موجودان متحدان بالمفهوم
بلا تفاوت اصلا وعلى تفسير الغيرية والعينية بما ذكر فلا يكونان اي الغيرية
والعينية نقيضين حتى يلزم من نفي احدهما اثبات الاخر ولا تتصور
الواسطة بينهما بل يتصور بينهما اي بين الغيرية والعينية واسطة فيجوز
الخلو عنهما وارتفاعهما بان يكون الشيء لا غير الشيء ولا عينه وذلك
بان يكون ذلك الشيء بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الشيء الاخر ولكنه
لا ينفك عنه ولا يوجد بدونه اي احد الشيئين بدون الاخر فيكون
مفهوم احدهما مخالفا لمفهوم الاخر وبينهما في الوجود تلازم وذلك كالجزء
مع الكل فان مفهوم كل منهما ليس مفهوم الاخر ولا وجود لاحدهما بدون
الاخر فلا ينفك عنه فلا يكون احدهما عين الاخر لاختلاف مفهوميهما
ولا غيره لعدم الانفكاك وكذا الصفة مع الذات اذ المفهوم من الصفة
ليس هذا المفهوم من الذات فلا يكون احدهما عين الاخر ولا وجود
للصفة بدون الذات فلا يكون غيرها وكذا بعض الصفات المقدسة
بخصوصها مع البعض الاخر فان مفاهيمها الشريفة مختلفة ولا وجود
لبعضها بدون البعض الاخر فان ذات الله تعالى ازلية وصفاته
ازلية والعدم على الازلي محال لان الازلي قديم وقد عرفت منافاة
القدم للعدم والواحد من العشرة التي هي كل والواحد جزؤها
يستحيل بقاؤه اي الواحد من العشرة بدونها اي بدون العشرة
وفيه نظر ظاهر لكن مرادهم يستحيل بقاؤه بدونها من حيث كونه جزءا

منها

منها لا من حيث ذاته ولتعلم ما في ذلك ويستحيل بقاؤها اي العشرة
بدونه اي الواحد وهو ظاهر فلا يكون كل من الواحد والعشرة عين
الاخر ولا غيره ثم ما ذكر من حكم الصفة مع الموصوف انما هو من الذات
والصفات المقدسة بخلاف الصفات المحدثة القائمة بالذوات
المحدثة فان قيام الذات المحدثة ووجودها بدون وجود تلك الصفة
المعينة القائمة بتلك الذوات المعينة متصور ممكن اذ يجوز عدمها
مع بقاء الذات وانما قيد الصفة بالتعيين لما ان الذات الموجودة
لا بد لها من صفة في الجملة واذا امكن وجود الذات بدون تلك الصفة
فتكون تلك الصفة غير الذات لامكان الانفكاك وكذا الكلام في
بعض الصفات المتحد موصوفها بالنسبة الى البعض الاخر لجواز وجود
بعضها بدون البعض الاخر كذا ذكروه اي المتقدمون بحث الغيرية
على هذا الوجه وفيه اي ما ذكروه نظر تحقيقي لانهم اي السلف ان ارادوا
بما ذكروه في الغيرية من صحة الانفكاك صحة الانفكاك اي امكانه من
الجانبين اي جانبي الموجودين المشروط ذلك في كونهما غيرين انتقض
ذلك عليهم بالعالم مع الصانع تعالى والعرض مع المحل اي مع موضوعه
الذي هو قائم به اذ لا يتصور اي لا يصح وجود العالم مع فرض عدم الصانع
لاستحالة عدمه اي الصانع تعالى ويتصور قطعا عدم العالم مع وجود
الصانع لان العالم ممكن فهو جائز العدم ولا يتصور ايضا ~~ولا يتصور~~
ايضا وجود العرض كالسواد مثلا بدون وجود المحل الذي هو الجسم
وهذا اي انتفاء تصور وجود العالم بدون الصانع ووجود العرض
بدون محله ظاهر غني عن مزيد البيان ولا يكون مرجع الضمير الا الانتقاض
الذي دل عليه انتقض لان الانتقاض انما يتم بقوله مع القطع بالمغايرة
بين الصانع تعالى والعالم وبين العرض والمحل اتفاقا اي باتفاق

الصفاتية وغيرهم وتقرير النقض ان يقال لو كان الغيران هما الموجودين
القابلين للانفكاك من الجانبين لم يكن العالم غير الصانع والعرض غير المحل
واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم واما الملازمة فلان الانفكاك
في الصورتين انما هو من احد الجانبين كما هو ظاهر وان اكتفوا في الانفكاك
بجانب واحد يعني وان لم يشترطوا في المغايرة صحة الانفكاك من الجانبين
بل اكتفوا في المغايرة بصحة الانفكاك مطلقا ولو من جانب واحد وان
لم يصح الانفكاك من الجانب الاخر كما في الصورتين المذكورتين لزم
ثبوت المغايرة بين الجزء والكل فيكون كل منهما غير الاخر وكذا يلزم ثبوت
المغايرة بين الذات من المحدثات والصفات القايمة بها واللازم
باطل لانه لا قايل من الصفاتية بان الجزء غير الكل ولا بان الصفة غير
الموصوف واما الملازمة فلصدق صحة الانفكاك في الجملة على الجزء مع
الكل والصفة مع الذات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل اذ يجوز
وجود الواحد بدون العشرة ويجوز وجود الذات المحدثة بدون
الصفة القايمة بها وما ذكر سابقا من استحالة بقاء الواحد بدون
العشرة التي هي كل وهو جزء لها ظاهر الفساد اذ انعدام بعض احاد
العشرة يقتضي انعدامها ولا تخرج الاحاد الباقية عن كونها اجزاء العشرة
وعلى هذا فلا يتم التوجيه السابق بان الواحد من العشرة ينعدم
بانعدامها من حيث كونه جزءا لها ولا يقال في توجيه كلامهم المراد بما ذكر
في تفسير الغيرية من امكان تصور وجود احدهما مع عدم الاخر صحة
تصور وجود كل منهما اي من الموجودين مع عدم الاخر ولو بالفرض
وان لم يكن وجوده بدون الاخر ممكنا في نفسه بان يفرض الانفكاك
فيصح تصوره سواء كان الانفكاك ممكنا اولا وهذا معنى قوله
وان كان وجود احدهما مع عدم الاخر محالا والحاصل انه لا يقال

نختار ان

نختار ان المراد صحة الانفكاك من الجانبين ولا نريد بصحة الانفكاك
امكانه بل المراد امكان تعقل الانفكاك صح
وتصوره واقعا وان كان في نفسه ممتنعا فههنا امران لا يمكن الانفكاك
بينهما ولا يمكن تصوره ايضا ومثال الاول العالم قد يتصور موجودا مع
قطع النظر عن الصانع ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع ووجوده
تعالى فيصح بطريق وجوده كما ذكر وان كان وجوده بدون وجود الصانع
تعالى محالا في نفسه فيصح الانفكاك في التصور من هذا الجانب الاخر
فممكن قطعا كما سبق فثبت كون العالم غيره تعالى وهذا بخلاف الجزء
مع الكل حيث لا يصح تصور وجود الكل بدون الجزء ولا يمكن تعقله
كما انه في نفسه غير ممكن ولا وجود الجزء بدون الكل فانه كما يمتنع وجود
العشرة التي هي كل بدون الواحد الذي هو جزء منها ولا يصح تصوره
جزءا من العشرة مع قطع النظر عنها فلا وجود للواحد منها بدونها اذ لو
وجد الواحد من العشرة بدونها لما كان والحال ما ذكر واحدا
من العشرة وجزءا منها لانه لا يكون واحدا منها الا باضافته اليها
والحاصل ان كلا من الكل والجزء لا يمكن انفكاكه عن الاخر ولا يصح
تصور انفكاكه ايضا وهذا مثال القسم الثاني وههنا مناقشة
تقريرها ان سياق هذه المقالة انما هو لبيان ما يصح تصور
الانفكاك فيه ولهذا لما ذكر الامر الاول قال بخلاف الجزء مع
الكل فكان المناسب ان يقال فانه كما يمتنع تصور وجود العشرة
كذلك يمتنع تصور وجود الواحد ولكنه اراد ان يحقق المعنى
السابق من امر وجود الجزء بدون الكل فعدل الى هذه العبارة
وسكت عما ذكر لظهوره من السياق والحاصل من بيان
امتناع وجود الجزء بدون الكل ان وصف الاضافة اي اضافة
الجزء الى الكل معتبر في مفهوم الجزئية فلا يكون الواحد جزءا من العشرة

بدون اضافة موجودة الى وجودها ويلزم من ذلك انعدامه بانعدامها
وامتناع الانفكاك بين الكل والجزء من الجانبين حينئذ اى على تقدير
اعتبار وصف الاضافة ظاهر بمتنع الانفكاك يمتنع الاشكال فى نفيه
ولا يصح ايضا تصوره كانه يصح تصور الانفكاك من الجانبين فى
مسئلة العالم مع الصانع تعالى كما تبين فثبت المغايرة بين العالم
والصانع تعالى وتنتفى بين الجزء والكل واذا تمهد هذا قال الشارح
لا يقال ذلك لانا اذا قيل نقول فى الجواب عنه لا يتم ان يحمل مرادهم
بالانفكاك على تصوره واذا كان غير ممكن لانهم قد صرحوا بما يمنع
من ذلك حيث قالوا بعدم المغايرة غير الصفات المقدسة بناء
على انها اى الصفات لا يتصور عدمها اى لا يمكن فلم يريدوا بذلك
صحة التصور والتعقل مع قطع النظر عن الامكان بدليل تعليل عدم
التصور بقولهم لكونها اى الصفات ازلية ومن المعلوم ان
الاولى وان امتنع عدمه لكن يمكن تصور عدمه وان كان محالا لكا
حصلت الاشارة الى ذلك فى مسئلة العالم مع الصانع تعالى فلا يصح
ان يراد بالتصور ههنا مجرد التعقل وان كان ذلك المتصور
محالا مع القطع بانه يصح ان يتصور وجود البعض من الصفات
المشار اليها وذلك البعض كالعلم مثلا او القدرة مثلا ثم يطلب
بالبرهان اثبات البعض الاخر منها كالارادة والكلام مثلا فتبين
ان الصفات المشار اليها لا يمكن وجود بعضها مع قطع النظر عن البعض
فلو كان المراد بالانفكاك مجرد تصوره كانت الصفات بعضها
غير البعض الاخر فعلم انهم لم يريدوا بالتصور والانفكاك وما جرى
هذا المجرى فى هذا المقام بهذا المعنى الذى حمل عليه مرادهم وهو
مجرد صحة تصور الانفكاك وان لم يكن ممكنا وانما المراد امكان الانفكاك

واذا

113

واذا اطلقوا التصور ههنا فانما يريدون به الامكان مع انه لا يستقيم
الحكم على هذا المعنى ايضا فى العرض النسبى مع المحل وذلك لان الاعراض
النسبية لا يصح تصورها بدون محالها فلو كان مرادهم بالغيرين الموجودين
الذين يصح تصور الانفكاك بينهما وان لم يكن الانفكاك بينهما
ممكنا لم يكن العرض المذكور مع المحل غيرين واللازم باطل بالاتفاق
اما الملازمة فلان هذا العرض مع محله لا يتعقل منفكا عنه والمفروض
اشتراط تعقل الانفكاك لثبوت التغاير واما بطلان اللازم فبالاتفاق
والحاصل انه لا يصح الحمل على هذا المعنى لوجهين احدهما لزوم المغايرة
بين الصفات والثانى انتفاؤها عن العرض والمحل وايضا يلزم من
ذلك ثبوت المغايرة بين الجزء والكل لانه يمكن تصور الجزء بدون
الكل وما ذكر من الجواب عن ذلك من اعتبار وصف الاضافة
المانع من صفة تصور الجزء بدون الكل فانه لا يتم فلو اعتبر وصف
الاضافة فيكون الواحد جزء من العشرة لزم من ذلك ضرورة
عدم التخصيص بعدم المغايرة بين كل متضايفين اذ لا يمكن تصور
احد المتضايفين بدون الاخر فيلزم من هذا ان يكون كل
منهما ليس غير الاخر واللازم باطل لانهما غيران بالاتفاق كالاب
والابن وكالاخوين وكالعلة والمعلول اذ لا يمكن انفكاك
احدهما عن الاخر فى التعقل ~~بين الغيرين~~ بل يلزم من ذلك
ايضا عدم ثبوت المغايرة بين الغيرين فيلزم التناقض وذلك
لان الغير من الاسماء الاضافية كالاب والاخ والعلة ونحوها
لانه لا يعقل الا بالنسبة الى ما جعل غيرا له وهو ظاهر فاذا لم يمكن
تعقله بدونه لا يكون غيرا له وقد فرض غيرا له هذا خلف وايضا
فالعالم من حيث كونه علما على وجود صانعه لا يعقل بدونه تعالى وبالجملة

فيلزم من ارادة المعنى المذكور عدم المغايرة بين كل متضايفين
حتى الغيرين ولا قايل بذلك اي بان المتضايفين ليسا غيرين بل
القايلون بان الغيرين الموجودان القابلان للانفكاك قايلون
بثبوت المغايرة بينهما فان قيل في توجيه قولهم ان الصفات ليست
هي الذات ولا غيرها على رأي الجمهور القايلين بانه لا واسطة بين كون الشيء
عين الشيء او غيره لم لا يجوز ان يكون مرادهم اي الصفاتية بقولهم
في الصفات انها ليست عين موصوفها تعالى ولا غيره انها اي الصفات
لا هو اي موصوفها تعالى بحسب المفهوم اي ليست عينه من حيث
المفهوم لان المفهومين مختلفان وانها لا غيره تعالى بحسب الوجود اذ لا
تمايز بين الذات والصفات من حيث الوجود والهوية ولهذا يتحدان
بالاشارة الحسية في الشاهد وبها يشعر غير المحسوس ايضا كما هو حكم
ساير المحمولات بالمواطاة بالنسبة الى موضوعاتها فان المحمول غير
الموضوع بحسب المفهوم وهو هو بحسب الوجود والهوية فانه يشترط
الاتحاد بينهما اي بين المحمول والموضوع بحسب الوجود فيكون
احدهما هو الاخر بهذا الاعتبار ليصح الحمل فيقال هو هو ويشترط
التغاير بينهما بحسب المفهوم بان يكون المفهوم من احدهما غير
المفهوم من الاخر ليفيد الحمل اذ لو اتحد مفهوماهما لكان احدهما عين
الاخر فيمتنع الحمل ونحو الغبراء هما الارض تفسير لا حمل وهذا كما في قولنا
الانسان وهو الموضوع كاتب وهو المحمول بالانسان هو الكاتب
من حيث الهوية وغيره من حيث المفهوم لاختلاف مفهوميهما وهذا
بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح فيه الحمل لتخلف شرطه وهو
الاتحاد بحسب الوجود وكذا قولنا الانسان انسان فانه وان
صح فيه الحمل من حيث الاتحاد المذكور لكنه لا يفيد فان قيل ما الفرق

بين

104

بين قولنا الانسان حجر وقولنا زيد جماد او الكل انه عالم والجامع ان
المحمول والموضوع في القضيتين لم يتحدا ذاتا في الوجود قلنا الحكم صحيح
في الثانية وان كانت كاذبة لان المراد امكان الاتحاد في الوجود
والاتحاد ممتنع في الاولى وههنا لطيفة ينبغي التفطن لها وذلك انه
ليس المراد من تغاير المفهوم ههنا التغاير بحسب المفهوم الاصلي
دايما بل يكفي التغاير بحسب الارادة على ما سبق بيانه في بحث حقايق
الاشيا ثابتة قلنا في الجواب لا يجوز ان يكون ذلك مرادهم لان
هذا المعنى المذكور انما يصح في مثل العالم والقادر ونحوهما بالنسبة
الى الذات مما يحمل عليها مواطاة فيقال العالم ليس غير الذات
لاتحادهما في الوجود وليس هو هي لاختلاف مفهوميهما لا في مثل
العلم والقدرة بالنسبة الى الذات اذ لا يصح ان يقال العلم
هو الله تعالى بخلاف قولنا العالم هو الله فهذا المعنى انما يصح الحمل
عليه في المشتقات ~~لا في~~ لا في المبادي مع ان الكلام انما هو فيه اي في مثل
العلم والقدرة بالنسبة الى الذات اذ الاتفاق على اتصافه
تعالى بالعالمية والقادرية ونحوها والنزاع انما هو في ثبوت العلم
والقدرة زيادة على الذات في الوجود ولا يصح هذا المعنى
ايضا في الاجزاء الغير المحمولة على الكل المفروض انها ليست اغيارا
له كالواحد الذي هو جزء من العشرة التي هي كل واليد التي هي جزء من
زيد اذ لا يصح حمل الجزء في كل منهما على الكل ولا العكس واذا كان
كذلك فلا بد في الغيرية من معنى يصح معه اطلاق الغير على الصفة
بالنسبة الى الذات وعلى الجزء بالنسبة الى الكل فان قيل ما دل مرادهم
بما ذكر من المعنى المتيقن الرجوع في بحث الغيرية الى المعنى المشهور
من كون الاثنين هما الغيرين مطلقا سواء كان صفة وموصوفا

اوجزا او كلا اولا على ما سبق بيانه والحال ان نقولهم وادلتهم طافحة
بما ينافي ذلك وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة
غيره وكون اليد من زيد غيره مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى
جعفر بن حارث من ائمة المعتزلة وقد خالف جعفر بن الحارث في ذلك
الذي قال به في الغيرية جميع المعتزلة وعد ذلك القول من جهالاته
اي جعفر وبهذا الشرح الذي جهل جعفر حيث قال بخلافه من كون
الواحد من العشرة لا يكون غيرها ويد زيد لا تكون غيره انما قلنا به
لان العشرة اسم موضوع لجميع الافراد التي هي اجزاء العشرة
يتناول ذلك الاسم لكل فرد منها على الانفراد بل مع الجماعة التي
هي بقية الافراد وشبه ذلك التناول الى جميع الافراد على السوية فلو
كان الواحد من العشرة غيرها لصار الواحد غير نفسه لانه من العشرة
المتناولة له وان تكون العشرة موجودة او معقولة بدونه اي الواحد
مع انه لا كل بدون جزئه وكذا تقول في يد زيد بالنسبة اليه لو كان
يد زيد غيره لكانت اليد غير نفسها لان زيدا متناول لكل جزء منه
مع اغياره هذا الكلام اي صاحب التبصرة ولا يخفى ما فيه اما اولا
فلان ما قال به جعفر هو المعنى المشهور رد عليه الجمهور واما ثانيا فلانه
قوله مع اغياره صريح في تغاير اجزاء الشيء عندهم وفيه نظر واما
ثالثا فلان كون جزء الشيء غير الشيء لا يلزم منه ان يكون غير الكل
جزء من اجزائه حتى يكون غير النفسه واما رابعا فلان يد زيد معه
ليست كالواحد من العشرة لان العشرة لا تكون بدون الواحد
بخلاف زيد لانه يبقى بدون يده هذه وقال امام الحرمين
في ايضاح معنى الغيرين ليس من القواطع عندي ان لا يدل
عليه قضية عقلية ولا ادلة قاطعة سمعية فلسنا نقطع بابطال قول

من قال

من قال من المعتزلة كل شيئين غيران واعتذر الامام الرازي عما
ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره
بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما يجوز انفكاكهما وعلى هذا فامتناع
اطلاق الغيرية على الصفات بالنسبة الى الذات امر شرعي اذ هو توقيفي
وهي اي صفاته الازلية التي قال بها اهل السنة العلم وهو صفة قديمة
ازلية قائمة بذاته تنكشف بها اي الصفة المعلومات الموجودات
والمعدومات عند تعلقها اي صفة العلم بها اي المعلومات والعلم
اشمل من القدرة لاختصاصها بالممكنات والقدرة وهي صفة — القدرة
ازلية قائمة بذاته تعالى تؤثر في المقدورات التي هي الممكنات
عند تعلقها اي القدرة بها اي بالمقدورات وتعرف القدرة
في الاصل بانها صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد على وجه
يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل
والحياة وهي صفة ازلية قائمة بذاته تعالى توجب صحة العلم — الحياة
والقدرة بذلك فسرها الجمهور من اهل السنة والمعتزلة واما الحياة
بمعنى اعتدال نوعي للمزاج الحيواني او صفة مقتضية للحس والحركة
الارادية فيمتنع اتصافه تعالى بها والقوة بمعنى القدرة قال تعالى — القوة
ان الله هو الرزاق ذو القوة والسمع وهو صفة ازلية قائمة — السمع
بذاته تتعلق بالمسموعات والبصر وهو صفة ازلية قائمة بذاته — البصر
تعالى يتعلق بالمبصرات فتدرك كل صفة منها ما يتعلق بها ادراكا
تاما يقينيا فتدرك صفة البصر المبصرات لا على سبيل التخيل والتوهم
فان ذلك صفة لادراك قوة البصر الحادثة اذ الراجح عندهم
ان الابصار انما هو بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف
الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء من الجليدية على

شكل مخروط قاعدته سطح المرئي وراسه عند الباطن قالوا وليس هنا
مخروط اصلا الا على سبيل التوهم المحض والتخيل البصري تعالى الله عن
ذلك و تدرك صفة السمع المقدسة المسموعات لا على طريق
تأثر حاسة و وصول هوا متكيف بالصوت اذ ادراك الانسان
المسموع انما هو بتأثر حاسة سمعه المودع في العصبة المفروشة
في مقعر الصماخ ووصول الهواء المتكيف بالصوت الى تلك العصبة
فيقرعها وهو معنى تأثر الحاسة فتدركه القوة المودعة فيها وصفة
السمع المقدسة منزهة عن ذلك وجمهور اهل السنة على ان كلا من
السمع والبصر صفة مغايرة لصفة العلم ولا يلزم من قدمها يعني
صفة السمع والبصر قدم المسموعات والمبصرات اذ التعلق حادث
ومن البين ان قوتي السمع والبصر الحادثتين يجوز خلوهما عن
التعلق مع ثبوتهما فلا يلزم من قدمها قدم متعلقاتهما كما لا يلزم
من قدم صفة العلم و صفة القدرة قدم المعلومات التي هي
متعلقات العلم و قدم المقدرات التي هي متعلقات صفة
القدرة لانها اي الصفات المقدسة صفات ازلية قديمة
قائمة بذاته تعالى يحدث لها اي الصفات المشار اليها تعلقات
بالحوادث التي هي متعلقاتها حدوث تعلق القدرة انما هو عند
من لا يثبت صفة التكوين اما من يثبتها فاثر القدرة عند جعل
الاشيا ممكنة الوجود واما ايجاد الاشيا فاثر صفة التكوين كذا
قيل والارادة والمشية وهما عبارتان مترادفتان عن صفة
في الحي توجب اي تلك الصفة تخصيص احد المقدورين المتساويين
بالنسبة الى القدرة من الفعل والترك والضدين كتخصيص الجسم
بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من الاشكال

والالوان

الارادة والمشية

والالوان في احد الاوقات المتساوية بالنسبة الى القدرة ايضا
بالوقوع اي تخصيص احد المقدورين بوقوعه في ذلك الوقت
دون ما عداه من الاوقات مع استوا نسبة القدرة الى الكل
من المقدورات والاوقات و مع كون تعلق صفة العلم
تابعا للوقوع اي وقوع احد المقدورين يريد ان الارادة غير
القدرة لان القدرة لا تصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل
ونسبة الكل اليها على السوا وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح
ان يكون مخصصا اذ لا معنى له الا الاحاطة بالشي على ما هو به
والمخصوص متنوع فلا يكون علما وفيه بحث اذ تاخر تعلق العلم عن
الوقوع لا ينافي تقدم العلم بالوقوع عليه قبل حصوله وصلاحيته
لان يكون مخصصا كما قال به الفلاسفة اذ الارادة عندهم
ويسمونها العناية علمه تعالى بالنظام الاكمل قالوا وقولنا ان
العلم تابع للوقوع لا انه قبله وحكاية عنه انما هو في العلم الانفعالي
لان العلم اما فعلي وهو سبق صورة المعلوم الى العالم فتكون
تلك الصورة العقلية سببا لوجودها في الاعيان كما تعقل شكلاً
ثم تجعله موجودا او انفعالي كما تستفاد الصورة العقلية من
الموجود او لا فعلي ولا انفعالي كما في علمه تعالى فانه عندهم عين
ذاته وفيما ذكر المص من قوله والارادة والمشية في حين ذكر
الصفات الازلية القايمة بذاته تعالى تنبيه على الرد على من
زعم ان المشية صفة واحدة ازلية قديمة وان الارادة حادثة
قايمة بذاته تعالى متعددة بتعدد الارادات وهم الكرامية
وعلى الرد على من زعم انها حادثة قايمة بنفسها لا بمحل وهو قول
اكثر معتزلة البصرة وعلى الرد على من زعم ان معنى ارادة انه

تعالى فهو الصادر عنه تعالى انه سبحانه ليس بمكره على ذلك الفعل
ولا ساه عنه وقت صدوره ولا مغلوب عليه بالالجاء اليه والفرق
بين المكره والملجأ ان الملجأ من لا مندوحة له عما الجئ اليه كالملقى
من شاهق على شخص ليقتله والمكره من لا مندوحة عما اكره
عليه لا بالصبر على ما اكره به وان معنى ارادته تعالى فعل غيره
انه سبحانه امر به اي بذلك الفعل فاعله حيث ان ما لا يكون مأمورا
به لا يكون مرادا له سبحانه وهو قول الحسين النجار من المعتزلة قال
الشارح في الرد عليه كيف يصح القول بذلك وقد امر سبحانه
كل مكلف بالايمان وسائر الواجبات ومن المعلوم قطعا
كثرة من لم يأتمر فلم يقع الفعل المأمور به في الجملة ولو شاء سبحانه
ذلك الفعل لوقع لكنه لم يكن مرادا فلم يقع وقد لزم من قول النجار
كون المأمور به مرادا وان لم يقع وهو مناف لقوله تعالى
ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقال ابو الحسن
والنظام والعلاف والجاحظ وابو القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي
ارادته تعالى علمه بما في الفعل من النفع والمصلحة وهو الداعية
الى وقوعه والفعل وهو التخليق وهو عبارة عن صفة موجودة الفعل
زايدة ازلية قايمة بذاته تعالى نسمي اي الصفة الثالثة رابعها
التكوين ونسميه تخليقا اي التكوين والكلام بعد الكلام وعدل
المص عن لفظ الخلق الذي هو مصدر خلق الى لفظ التخليق لشيوع
استعماله اي لفظ الخلق في المخلوق من ارادة اسم المفعول
بالمصدر كما في الضرب والمضروب والترزيق هو تكوين مخصوص
وقسم من التخليق صرح به اي بانه ترزيق بعد التخليق اشارة
الى ان مثل التخليق بالفعل والتصوير والترزيق والاحيا

والامانة

والامانة وغير ذلك مما اسند فعله في الشرع الى الله تعالى نحو
الاعزاز والاذلال والقبض والبسط والقهر والغفر والانعام
والاكرام الى غير ذلك كل وصف منها اي الاوصاف المذكورة
راجع الى صفة موجودة حقيقية ازلية قايمة بالذات المتعالية بين
الصفة التي هي المرجع التكوين الذي هو التخليق الازلي ومبدأ
التخليق بالفعل لا كما يزعم الامام ابو الحسن الاشعري واتباعه
من انها اي التكوين والترزيق والتصوير ونحوها اضافات
الى الصانع تعالى وصفات الافعال اي افعاله تعالى فهي عندهم
صفات اعتبارية راجع الى القدرة والارادة والكلام الذي مبحث الكلام
بواسطة مباحثه يسمى الفن بالكلام هو صفة ازلية قايمة بذاته
تعالى عبر عنها اي صفة الكلام بالنظم العربي المنزل المسمى بالقران
المركب من الحروف المعهودة والكلمات وذلك اي ثبوت
هذه الصفة امر لا بد منه بدليل ان كل من يأمر وينهى ويخبر
يجد من نفسه معنى قبل وجود العبارة ثم يدل عليه اي على ذلك
المعنى الذي يجده من نفسه بالعبارة المفهومة لذلك المعنى
او يدل عليه بالكتابة او الاشارة فانهما من جملة الدوال
اما دلالة الكتاب فظاهرة واما الاشارة فكما يشير الانسان
الى اخر بيده ان يأتيه بشيء وهو ان ذلك المعنى الذي
يجده من نفسه ويدل عليه بالعبارة ونحوها غير العلم بالشيء
اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه كما اذا اخبر بمجيء زيد ولا شعور له
بذلك بل قد يخبر عن شيء وهو يعلم خلافه كما اذا اخبر عن
مجيء زيد وهو يعلم انه لم يجئ فلو كان ذلك المعنى النفسي
هو العلم بالشيء للزم امتناع الاخبار عما لا يتعلق العلم به

واللازم باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه لا تحقق للشيء بدون
ما لا بد منه في تحققه والاخبار انما يكون عن المعنى القايم بالشيء
فاذا فرضنا علما لا يحقق الاخبار بدونه وقد تحقق الاخبار عن الشيء
بدون العلم هذا خلف وهو اي المعنى النفسي غير الارادة ايضا
لانه قد يامر الانسان غيره بما لا يريده كمن امر عبده قصدا الى اظهار
عصيانه مولاه فيما امره بترك فعل المامور به واظهار عدم امتثاله
اي العبد لاوامره اي المولى فلو كان ذلك المعنى ارادة لم
يتحقق الامر بدون الارادة اذ الامر انما يكون من معنى قايم
بالنفس ايضا ويسمى هذا المعنى الذي يقوم بالنفس الذي تبين
انه غير العلم والارادة كلاما نفسيا يدل عليه الكلام اللفظي على ما
اشار اليه الاخطل التغلبي النصراني من طبقة الفرزدق وجرير
بقوله ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
اي على ما في الفؤاد وقال امير المؤمنين ابو حفص عمر بن الخطاب
رضي الله عنه اني زورت اي زينت في نفسي مقالة وهممت ان
اقولها فاشار الي ابو بكر رضي الله عنه ان اسكت وتكلم هو فلم
يترك شيئا مما اردت ان اقوله الا قاله وكان ذلك في امر الامامة
يوم سقيفة ابن ساعدة من الانصار رضي الله عنهم وكثيرا ما
تقول لصاحبك مخاطبا له ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك
وانما تشير الى ذلك المعنى النفسي والدليل على ثبوت صفة الكلام
له سبحانه امران قطعيان احدهما اجماع الامة على انه سبحانه
متكلم وايضا تواتر النقل عن الانبيا عليهم السلام انه تعالى
متكلم فثبت الامر الاول بطريقين والامر الثاني ان من ثبت
كونه متكلما ثبت له صفة الكلام والى ذلك اشار بقوله مع القطع

باستحالة

باستحالة ثبوت المتكلم من غير ثبوت صفة له هي الكلام فما اثبتها
هو المسلك الثاني بيانه ان الباري سبحانه متكلم وكل متكلم ثابت له صفة
الكلام فالباري ثابت له صفة الكلام فثبت بالادلة القاطعة ان الله
تعالى صفات قديمة قايمة بذاته تعالى وهي ثمانية هي العلم والقدرة
(والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين صح)
والكلام فالقدماء على هذا تسعة الذات المقدسة وقدمها ذاتي والصفات
المقدسة وقدمها بقدم الذات وعند الاشعرية ثمانية لانهم لا يثبتون
صفة التكوين وعند المعتزلة لا قديم الا الذات وعند قدماء الحنفية
القدماء كثيرة لكثرة الصفات الثبوتية عندهم على ما ياتي وعند
الفلاسفة الممكنات القديمة كثيرة جدا واتفق الكل على اختصاص
الواجب تعالى بالقدم الذاتي ولما كان في الصفات الثلاثة
الاخيرة التي هي الارادة والتكوين والكلام زيادة نزاع بين
المتكلمين بالنسبة الى باقي الصفات وزيادة خفاء منها من حيث
التصور المطلوب ووجوه ادلته كرر المص قدمها زايدة على
(الاشارة الى اثباتها اي الثلاثة الاخيرة واثبات صح)
على الذات وفصل الكلام فيها بعض التفصيل اذ تمام التفصيل
محله المطولات فقال وهو اي الله تعالى متكلم ازلا وابدا بكلام
نفسي قديم هو صفة له قايمة به ضرورة امتناع اثبات المشتق
مطلقا كالعالم والقايم والمتكلم للشيء مطلقا قديما كان او حادثا
من غير قيام ماخذ الاشتقاق ومبداه وهو المشتق منه
اي بذلك الشيء فاذا ثبت المشتق لشيء وجب ثبوت المشتق
منه صفة لذلك الشيء قايمة به وقد ثبت انه تعالى متكلم
فوجب ثبوت الكلام صفة قايمة به تعالى فان قيل ماخذ اشتقاق
المتكلم هو التكلم قلنا ثبوته يستلزم ثبوت الكلام وفيه نظر لانه
يقتضي على هذا ثبوت صفتين ولا قايل به والوجه ان التكلم

والكلام صفة واحدة بالذات وفي هذا التقرير من الشارح رد على المعتزلة حيث ذهبوا في هذه المسألة الى انه تعالى متكلم بكلام فقد اثبتوا ماخذ الاشتقاق ولكن على وجه لا يتم حيث زعموا انه تعالى متكلم بكلام هو اي الكلام قايم بغيره تعالى ليس هو صفة له تعالى ضرورة امتناع اتصاف الشي بصفة قايمة بغيره فكلامهم متناقض لان قولهم متكلم بكلام مقتضاه قيام ذلك الكلام به وقولهم قايم بغيره مناقض له وتفسير مرادهم بانه متكلم بايجاد الكلام في غيره خلاف اللغة والمعقول ازلية لا ابتداء له لوجودها ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لو جاز اتصافه بالحوادث جاز في حقه التغير وهو محال وايضا فهو صفات كمال فلا تكون الا ازلية وايضا لو كانت حادثة لزم خلو الواجب عن الاتصاف بها ضرورة انها مسبوقة بالعدم فيلزم النقص ليس كلامه تعالى من جنس الحروف وهي الكيفيات المخصوصة العارضة للاصوات او المجموع من العارض والمعروض ولا من جنس الاصوات التي هي الكيفيات الهوائية المسموعة ضرورة انها اي الحروف والاصوات اعراض حادثة ولا عرض الا وهو حادث مشروط حدوث بعضها في الوجود بانقضاء وجود البعض الاخر والقول باشتراط ذلك قطعي لان امتناع وجود التكلم والتلفظ بالحرف الثاني من الكلمة الملفوظة بدون انقضاء الحرف الاول منها حكم بديهي غني عن الاستدلال وفي هذا الذي ذكره من انه ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة دون جمهورهم قال الحافظ ابن رجب وربما نسبوه الى الامام احمد والصحيح الصريح عن احمد انه كان يبدع قايل ذلك اي قايل ان اللفظ

بالقرآن غير مخلوق وجعل ابن رجب القول بذلك ضعيفا عندهم ونسبته الى الامام احمد باطلة وفيه ايضا رد على الكرامية القايلين اي بعض الحنابلة والكرامية وكذا الحشوية بان كلامه سبحانه عرض من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك اي مع القول بعرضيته فهو قديم وكانه اشار بهذه المعية الى حمقهم وغفلتهم عن ما في كلامهم من التنافي المقتضي لسخافة عقولهم وسقوطه اذ القول بالعرضية وبالتركيب من الحروف المتعاقبة في الوجود في حيز التصريح بالحدوث وقد استبشع الكرامية القول بقدم ما هذا شانه فقالوا بالحدوث وهو اي الكلام الذي الكلام فيه صفة له سبحانه اي معنى قايم بالذات كما هو شان ساير الصفات منافية هذه الصفة للسكوت الذي هو اي الذي تفسيره ترك التكلم مع القدرة عليه اي على التكلم والافة اي ومنافية للافة التي هي عدم مطاوعة الالات اي الات التكلم اما بحسب اصل الفطرة اي الخلق كما في الخرس فانه افة خلقية يمتنع معها النطق في الالة او بحسب ضعفها اي الالات المذكورة وعدم بلوغها حد القوة على التكلم كما في حال الطفولية وصغر السن اذ الالات في الصغر تضعف عن ذلك لكنها تقوى بالتدريج حتى تبلغ الحد الذي يتم به الاستعداد للتكلم والحاصل ان الافة قسمان لانها اما بامر خلقي او من حيث ان الالة لم تبلغ الحد المذكور فان قيل اعتراضا على القول بمنافات الكلام للسكوت والافة هذا الذي ذكرتموه من المنافات انما يصدق على الكلام اللفظي اي منافاته للسكوت لكونه ضده ظاهرة وكذا الافة اذ اشرط تحققه عدمها دون الكلام النفسي لانه لا ينافيهما اذ السكوت والخرس انما ينافي

كل منهما التلفظ دون النفسي لجواز الاجتماع اذ قد يريد الانسان
كلاما في نفسه ويسكت عن التلفظ به مع القدرة او يمنعه عنه آفة
قلنا في الجواب المراد بالسكوت والآفة المنافيتين للكلام النفسي
السكوت والآفة الباطنيان اما السكوت الباطن فهو بان
لا يريد من الارادة الانسان في نفسه التكلم مع القدرة
عليه وقوله او لا يقدر على ذلك اي على تدبير الكلام في نفسه بيان
للآفة الباطنية ولا يخفى منافاتهما بهذا المعنى للكلام النفسي وانم
هذا التقرير بقوله فكما ان الكلام نوعان لفظي ونفسي
وهما الدال والمدلول فكذا ضده اي ضد الكلام بنوعيه اعني
بالضد السكوت والخرس فكل منهما نوعان ايضا سكوت
باطني ينافي الكلام النفسي وخرس باطني ينافيه ايضا وسكوت
ظاهري ينافي الكلام اللفظي وخرس ظاهري ينافيه ايضا والله
تعالى متكلم بها اي بصفة الكلام المشار اليها وهو آمر ناه مخبر بها
يعني انه اي الكلام صفة واحدة في نفسها غير متعددة وان قلنا
انها تتكثر الى الامر والنهي والخبر فليس ذلك لاختلافها في
نفسها وتكثرها بل باختلاف التعلقات المضافة اليها فهي من
حيث التعلق بالطلب امر ونهي لانه انما طلب فعل او ترك
ومن حيث التعلق بالاخبار خبر ونهي من التعلق والوحدة
كالعلم والارادة وسائر الصفات كالارادة والسمع
والبصر فان كلا منها اي من هذه الصفات واحدة في نفسها
موجودة قديمة والتكثر والحدوث المضاف اليها انما هو في
التعلقات والاضافات بحسب التعلقات والمضافات
ولا منافاة بين كون الصفة واحدة قديمة وتعلقاتها كثيرة

حادثة

110

حادثة وانما قلنا بذلك لما ان ذلك القول المبعد عن التكثر
ما امكن اليق بكمال التوحيد اذ المعتبر في هذا المقام نفي الكثرة
ما امكن وانما يثبت من الصفات واحوالها ما لا بد منه في الكمال
والجلال اللذين هما مقتضى الوجوب بالذات ولانه لا دليل عقلا
او شرعا على تكثر كل صفة منها في نفسها ولا اثبات لشيء بدون
دليله فان قيل اعتراضا على القول بوحدة صفة الكلام هذه
الاقسام التي هي الامر والنهي والخبر اقسام للكلام لا يعقل وجوده
اي الكلام بدونها اي هذه الاقسام اذ لا وجود للشيء بدون اجزائه
ولا وجود للكلي بدون جزئياته قلنا في الجواب قولكم لا وجود
لصفة الكلام بدون هذه الاقسام ممنوع اذ اقسام الشيء
التي لا وجود له بدونها انما هي اقسامه الحقيقية لا الاعتبارية اما الا
قسام الحاصلة بواسطة التعلقات فهي عارضة للشيء يعقل
وجوده بدونها كما في تنوع القدرة بواسطة التعلق مع تحققها
بدونه بل انما يصير الكلام احد تلك الاقسام الثلاثة المذكورة
او الخمسة بضم الاستفهام والنداء اليها عند التعلقات اي تعلقات
الكلام النفسي باحد تلك الاقسام وانما يصير احدها ويحصل ذلك
الانقسام بحسب اختلاف التعلق فيما لا يزال ثم المراد به الازمنة
المتعاقبة التي لها ابتداء واما في الازل فلا انقسام لصفة الكلام
اصلا واعلم ان القول بوحدة صفة الكلام في نفسها مذهب
جمهور الاشعرية والماتريدية واما القول بانها لا تتصف باحد
الاقسام المذكورة في الازل بل فيما لا يزال فهو مذهب
عبد الله بن سعيد القطان من ائمة الاشعرية وقد اشار
الشارح في شرح المقاصد الى ضعفه وذكر ان الاقرب ما ذكره امام الحرمين

وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد
بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي
والخبر وغيرها بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات كما في
ساير الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه
هذا المعنى انتهى وما ذكره هو ظاهر كلام الماتريدية وحاصله انه مع
كونه واحدا في نفسه يتصف في الازل بهذه الاقسام وقال الامام
الآمدي من بعض اصحابنا الى القول بان كلام الله تعالى القائم
بذاته خمس صفات مختلفة وهي الاقسام المذكورة وذهب
بعضهم وهو الامام الرازي رحمة الله عليه الى انه اي الكلام
النفسي من الازل خبر ومرجع الكل الى بقية الاقسام اليه اي
الى الخبر لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل
اي الفعل المامور به واستحقاق العقاب على الترك اي ترك
الفعل المذكور وحاصل النهي على العكس من حاصل الامر فهي
اخبار عن استحقاق الثواب على الترك والعقاب على الفعل
وحاصل الاستخبار وهو الاستفهام الخبر عن طلب الاعلام
فهو الخبر عن الاستعلام وقصد النداء الخبر عن طلب الاجابة
من المنادي ولما كان الاستخبار طلب اخبار عدل في حاصله
عن الاخبار الى الخبر والتزم ذلك فيما عطفه عليه للمناسبة لكن
لم يجعل حاصل الامر والنهي الاخبار عن طلب الفعل والترك
كما في الاستخبار والنداء اورد ما ذهب اليه من ذلك بانا نعلم
اختلاف هذه المعاني الخمسة بالضرورة فلا شيء من الخبر
بانشاء ولا من الامر باستفهام ونحو ذلك ولا خفاء في تباين
مفاهيمها وان ما ذكر من الحاصل انما هو لازم المعنى على ما فيه

ما فيه من النظر وليس هو المعنى ولا جزءه واستلزام البعض من هذه
المعاني للبعض الآخر منها كاستلزام النداء مثلا الاخبار طلب الاجابة
لا يوجب الاتحاد بينها في المعنى والمفهوم كما هو غني عن زيادة البيان
فان قيل استشكالا على القول بان الكلام في الازل ينقسم الى هذه
الاقسام والامر والنهي وجودهما بلا وجود مامور ومنهي يتوجه
اليهما الخطاب سفه وعبث يجب قطعا التنزه عنه ولا وجود لهما
في الازل والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض للقطع بانه
لا مضي بالنسبة الى الازل فانه يكون مثل قوله تعالى انا ارسلنا
نوحا الى قومه خبرا في الازل قلنا في الجواب ان لم يجعل كلامه في
الازل امرا ونهيا وخبرا كما ذهب اليه ابن سعيد القطان
فلا اشكال ولا توجه لهذا السؤال وان جعلناه في الازل
منقسما اليها فالامر على هذا في الازل يكون لايجاب تحصيل
المامور به لا في الازل بل في وقت وجود المامور بذلك الامر الازلي
وصيرورته اي المامور موجودا اهلا لتحصيله اي مكلفا بتحصيل المامور به
فيكفي في كون الكلام امرا في الازل وجود المامور في علم
الآمر تعالى في الازل وهكذا ممكن في الشاهد كما اذا قدر الرجل
العاقل في نفسه ابنا له لم يوجد في الخارج بعد فامره اي
الرجل ابنه المقدر امرا نفسيا ان يفعل كذا فيكون مطالبا
لابنه الذي وجوده في علمه بذلك الفعل بعد الوجود اي وجود
ابنه في الخارج وهذا لا يعد سفها وعبثا فالقول بانه لا بد
للامر من المامور مسلم ولكن لا يلزم من ذلك تحقق المامور
في الخارج بل يكفي وجوده في الجملة ومثل الامر النهي واعترض
بان مثل ذلك عزم على الطلب ورد بانه طلب والا فيلزم

ان لا يكون الموجود الان مأمورا بالامر السابق في زمنه عليه الصلاة والسلام واجيب بان ذلك ضمني وقد تحقق في الصورة المذكورة وجود المأمور وقت الامر في الجملة واما الاخبار عن الماضي بالنسبة الى الازل فلا تحقق له ~~ولك~~ وان وجدت صورة الماضي لان الازل لا يتصف بشيء من الازمنة الثلاثة اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى ~~عن الزمان~~ فلا تحقق لهذه الازمنة في الازل لتنزهه تعالى عن الزمان مطلقا لما سبق من ان وجوده تعالى ليس زمانيا وكذا وجود صفاته المقدسة فاخباره تعالى في الازل غير زماني فلا يكون بطريق المضي لان خلق الزمان متاخر عنه ولا يتغير بتغير الزمان والتغير انما هو في التعلق كما ان علمه تعالى غير زماني لانه ازلي لا يتغير بتغير الزمان وانما محل التغير التعلق كما مر غير مرة ولما صرح المصنف بازلية الكلام النفسي وحاول التنبيه على ان القرآن ايضا قد يطلق على هذا الكلام النفسي القديم القايم بذاته كما يطلق اي القرآن على النظم المتلو المعجز الحادث لانه عبارة عن هذه العبارات المتركبة من هذه الحروف وكلا الاطلاقين حقيقي لما سبق من ان لفظ القرآن مشترك لفظي فقال والقرآن بالمعنى النفسي كلام الله تعالى وصفته غير مخلوق لانه ازلي وعقب القرآن بكلام الله تعالى ولم يفرده لما ذكر المشايخ المتقدمون من الماتريدية وغيرهم كما هو في التبصرة وغيرها من انه يقال في هذا المقام القرآن كلام الله غير مخلوق فيكون ذكر كلام الله تعالى تلو ذكر القرآن معينا لاحد المعنيين بخصوصه وصارفا للفظ القرآن عن معناه

الاخر

الاخر فيقال هكذا ولا يقال القرآن غير مخلوق بلا سبق الى الفهم القاصر ان المراد المعنى الاخر الذي هو النظم المتلو وان المؤلف من الاصوات والحروف المشروط وجود بعضها بانقضاء البعض قديم غير مخلوق كما ذهب اليه بعض الحنابلة والحشوية جهلا منهم باللازم من هذه المقالة الظاهر لزومه وفساده وقصورا في التصور لغلبة العامية والبعد عن ادراك العقليات او عنادا ممن ظهر له فساد هذه المقالة فلم ينزع ولقد غلا جدا من قال بقدم الكاغد والغلاف ويجزم ببرائة الامام احمد ووجوه اهل مذهبه عن ذلك واقام المص قوله غير المخلوق مقام لفظ غير حادث تنبيها للطالب على اتحادهما اي اللفظين لفظ غير المخلوق ولفظ غير الحادث ان معناهما واحد وقصدا الى جري الكلام وسوقه وصوغ العبارة على وفق متن الحديث حيث قال صلى الله عليه وسلم فيما اخرجه ابن عدي في الكامل من حديث ابي هريرة وقال الحافظ انه موضوع واورده ابو الفرج ابن الجوزي في الموضوعات القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم لكن هذه المسئلة لم تكن في الصدر الاول فيها كلام ولهذا حمل هذا اللفظ على ان المراد غير مفترى ومن قال انه مفترى فهو كافر ومنه قوله تعالى ان هذا الا اختلاق وقوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين وتنبيها على محل الخلاف وموضوع النزاع بين اهل السنة والمعتزلة بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين المذكورين وهو اي وهو محل الخلاف بالعبارة المشهورة ان القرآن مخلوق وهو قول المعتزلة او غير

مخلوق وهو قول اهل السنة ولهذا اي ولكون العبارة المشهورة
انما هو بلفظ الخلق دون الحدوث تترجم هذه المسئلة بمسئلة
خلق القرآن ولا يقال مسئلة حدوث القرآن وتحقيق الخلاف
وكونه معنويا بيننا وبينهم اي المعتزلة في هذه المسئلة يرجع الى
اثبات الكلام النفسي منه ازلية قايمة به تعالى وهو قولنا ونفيه
اي نفي الكلام النفسي ومنع وجوده بالمعنى المذكور وهو قول
المعتزلة لا ما هو الظاهر من هذا الاطلاق الذي يفهم منه
الاتفاق على اتحاد الموضوع والاختلاف في المحمول بل قولهم
مخلوق محمول موضوعه الكلام اللفظي وقولنا قديم محمول موضوعه
الكلام النفسي لا اللفظي والا اي وان لم يكن الحال في هذه
المسئلة كما ذكر فنحن اهل السنة لا نقول بقدم الالفاظ والحروف
التي هي الكلام اللفظي وانه غير مخلوق حتى يتحقق الخلاف في ذلك
وانما لو افقهم فيه وهم اي المعتزلة لا يقولون بحدوث كلام
نفسي يعني لا يثبتون له تعالى صفة كلام نفسي ويقولون
بانه مخلوق ولو قالوا به لقالوا بقدمه كما قلنا لانهم لم تغلب
عليهم العامية كالكرامية حتى يقولوا بحدوث صفة قايمة به تعالى
وانما شان صفة الكلام عندهم شان بقية الصفات من
نفي وجودها زايدة على الذات ودليلنا على ثبوت هذه الصفة
ما مر تقريره وهو انه ثبت الاجماع وتواتر النقل عن الانبياء
عليهم الصلاة والسلام انه تعالى متكلم فثبت هذا المشتق قطعا
ولا معنى له اي لثبوت كونه تعالى متكلما سوى انه متصف بالكلام
كما عرفته سابقا وهو يطلق على اللفظ وعلى النفسي ولكن
يمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تعالى واتصافه به لما مر من البرهان

على امتناع قيام الحوادث به تعالى فتعين ان يكون المعنى القايم
به تعالى هو الكلام النفسي القديم بالضرورة بقي ههنا ان الشارح
قال في التلويح ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري
وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة النبي بدلالة معجزاته ولو
توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور ولا يخفى
ان حجية الاجماع انما تستفاد من الشرع المتوقف على الكلام
فكيف يثبت بالاجماع فالاولى الاستدلال بما تواتر عن الانبيا
من انه تعالى متكلم اذ لا توقف لثبوت النبوة على الشرع وهو
ظاهر ولا على الكلام لان تصديقه تعالى للنبي باظهار المعجزة على
يديه امر فعلي لا قولي واما استدلالهم اي المعتزلة على القول
بخلق القرآن بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق
المختصة به المستلزمة لحدوث موصوفها ومتصف بما هو من
سمات الحدوث ودلايله من التأليف والتنظيم وهما بمعنى
او التنظيم اخص لان التأليف الظاهر حسن تناسبه والانزال
جملة والتنزيل شيئا فشيئا المنافي ذلك للقدم وكذا كونه
اي القرآن عربيا مسموعا فصيحا معجزا فانها اوصاف للمنظم
المتلو وهو لا يكون صفة له تعالى ولكن كونه مسموعا لا ينافي
ذلك عند الشيخ الاشعري على ما يأتي الى غير ذلك من كونه
ذكرا محدثا ومجعولا ومكتوبا في اللوح المحفوظ ومختلفا باختلاف
المحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث فانما يقوم ذلك
الاستدلال حجة على بعض الحنابلة الزاعمين قدم ما هذا
شانه لا علينا انا قايلون بحدوث التكلم وبموجب هذا الاستدلال
كما تقرر انفا وانما الكلام والخلاف بيننا وبين المعتزلة في المعنى

القديم الذي هو الكلام النفسي فاثبتناه ونفوه والمعتزلة
لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما لانه معلوم بالضرورة لاهل الملة
ولم يمكنهم نفي ماخذ الاشتقاق مع ثبوت المشتق ذهبوا الى انه
تعالى متكلم لا بالمعنى الذي قلنا به بل بمعنى ايجاد الاصوات والحروف
التي هي النظم المعهود في محالها التي يقوم بها من الملك والنبي
وغيرهما او بمعنى ايجاد الكتابة اي نقوش الحروف المنظومة
المشار اليها في اللوح المحفوظ او لا قبل التلفظ به فيكون قرانا
وان لم يقرا وهذا على اختلاف بينهم اي المعتزلة فمنهم من قال
ان اطلاق التكلم انما هو بايجاد القران كتابة في اللوح المحفوظ
ومنهم من قال بايجاده في التلفظ وانت خبير بان المتحرك
من قامت به الحركة للقطع بانه لا يطلق المشتق على شيء وماخذ
الاشتقاق قايم بغيره بل لا بد من قيامه به لا من اوجدها
اي الحركة في غيره لانه موجد لها لا متحرك اذ المشتق انما يقتضي
ثبوت الماخذ لمن اطلق عليه لا ثبوت ايجاد الماخذ والا
فلو صح اطلاق المتحرك من اوجد الحركة في غيره لصح اتصاف
الباري سبحانه بالاعراض المخلوقة لانه اوجدها في محالها كالقيام
والقعود والسواد والحمرة ونحو ذلك تعالى الله عن ذلك
اي عن الاتصاف المذكور وان يشتق له من الصفات المخلوقة
اسما تطلق عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما الملازمة فظاهرة
اذ المسموع لاطلاق المشتق اذا مجرد ايجاد المشتق منه ويلزم
من ذلك ايضا ان يكون لكل عرض ناعت منعوتان احدهما
من قام به والاخر من اوجده وفساد ذلك غني عن البيان
لانه لا يقتضي ان يكون الصباغ اسود كان الثوب اسود

ولنسبة

ونسبة هذا الى عاقل مستبعدة جدا فتذكر ما قدمه الشارح من قوله
لكن مرادهم نفي كون الكلام صفة له تعالى لا اثبات كونه صفة
له غير قايم بذاته ومن اقوى شبه المعتزلة التي يتمسكون بها
في الطعن في مذهبنا في هذه المسئلة قولهم انكم متفقون على ان
القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف تواترا وهذا
القول يستلزم كونه اي القران مكتوبا في المصاحف اذ لا معنى
لكونه بين الدفتين الا ذلك مقروا بالالسنة مسموعا بالاذان
ضرورة تواتره وكل ذلك المذكور من كونه ٣ مخلوقا وذلك معلوم
بالضرورة غني عن الاستدلال والحاصل انكم قلتم بالقدم واثبتم
لذلك القديم صفات الحادث المختصة به فلزم التناقض فاشار
المصنف الى الجواب عن هذه الشبهة بقوله وهو اي القران
الذي هو كلام الله تعالى النفسي الازلي مكتوب في مصاحفنا اي
باشكال الكتابة والرقوم وصور الحروف الدالة عليه اي القران
فانه يفهم من تلك النقوش لا بمعنى انه ذلك المكتوب وانه
حقيقة محفوظ في قلوبنا ثابت في اذهاننا اي بالالفاظ المخيلة
الثابتة في القوة الخيالية مثلا للكلمات الملفوظة وصور لها
كصور الحروف الخطية مقرو بالسنتنا بحروفه الحقيقية الملفوظة
المسموعة فالحرف يكون خطيا وخياليا وحقيقيا مسموع باذاننا
بذلك ايضا اي بالحروف الملفوظة وهو مع ذلك غير حال
فيها اي مع ذلك الاطلاق والوصف الذي ظاهره الحلول
ليس القران الذي هو الصفة القديمة حالا في المصاحف
التي قلنا انه مكتوب فيها ولا في القلوب التي قلنا انه محفوظ
فيها ولا في الالسنة التي قلنا انه مقرو بها ولا في الاذان التي

٣ مكتوبا مقروا مسموعا
من سمات الحدوث
ودلائل كونه صـ

قلنا انه مسموع بها بل هو معنى قائم بذات الله تعالى نفسي ازلي
يلفظ بالالسنة ويسمع بالاذان بالنظم المخصوص المعهود الدال عليه
اي على القران النفسي ويحفظ بالنظم المخيل في الذهن ويكتب بنقوش
واشكال حروف خطية موضوعة للحروف اللفظية الدالة عليه اي على
الكلام ثم النقوش تختلف بحسب اختلاف الاوضاع وليست الكتابة
والقراءة والحفظ والسمع الواقعة عليه صفات له حقيقية لان ذلك
محال وانما هذا كما يقال مثلا النار جوهر محرق وهذا بمنزلة قولنا
الكلام صفة ازلية تذكر اي النار باللفظ وهذا بمنزلة قولنا مقروٴ
بالالسنة وتكتب بالقلم وهذا بمنزلة قولنا مكتوب في المصاحف ولا
يلزم منه اي من كون النار مذكورة مكتوبة به كون حقيقة
النار صوتا وحرفا او نقشا وشكلا فكذلك لا يلزم من قولنا
ان القران مقروٴ مكتوب ان يكون حقيقة صوتا وحرفا او رقما
ولا ان يكون متصفا من سمات الحدوث وذلك لان معنى
كونه مقروا بالالسنة مقروا ما يدل عليه ويرشد اليه وتحقيقه ان
للشيء في الجملة وجودا اربعة وجودا في الاعيان كتحقق هوية
الانسان في الخارج ووجودا في الاذهان كحصول صورته في
الذهن وهو ما في البيان وهو معنى قوله في العبارة كما اذا
قلنا الانسان ووجودا في البيان وهو معنى قوله في الكتابة
كما اذا رقمت حروفه فالكتابة تدل على العبارة لانها وضعت
للدلالة عليها وهي اي العبارة تدل على ما في الاذهان وهو
اي ما في الاذهان يدل على ما في الاعيان فالموجودان الاولان
حقيقيان والاخران اصطلاحيان ولهذا يختلفان وما يختبر
به الاذهان اعتبار هذه الموجودات بالنسبة الى الشيء هو

الكتابة

115 ~~هو~~ الكتابة مثلا فليتامل واذا تمهد هذا فحيث يوصف القران بما هو من
لوازم القديم وصفاته المختصة به كما في قولنا القران غير مخلوق
القران صفة قائمة به تعالى ونحو ذلك فالمراد اذا من اطلاق
القران حقيقته الموجودة في الخارج وهي الصفة الازلية المسماة
بالكلام النفسي وهذا الاطلاق من حيث الموجود في الاعيان
وحيث يوصف اي القران بما هو من لوازم المخلوقات
والمحدثات المختصة بها يراد به اي بالقران الالفاظ المنطوقة
المسموعة كما في قولنا قرات نصف القران اذ النفسي لا يتجزى
وهذا الاطلاق من حيث الوجود في العبارة او يراد به الالفاظ
المخيلة كما في قولنا حفظت القران وهذا من حيث الوجود
كما في الاذهان او يراد به الاشكال المنقوشة كما في قولنا
يحرم على المحدث مس القران اذ لا يمكن مس النفسي ولا
اللفظي ولا الذهني فيكون هذا الاطلاق من حيث الوجود
في الكتابة وحاصله انما لم نصف الكلام بشيء من سمات المحدثات
والوصف المذكور انما هو بحسب الاعتبارات المذكورة وههنا
جواب اخر وهو ان الموصوف بهذه الصفات انما هو القران
بالمعنى الاخر ويأتي زيادة ايضاحه ولما كان دليل الاحكام الشرعية
انما هو القران بالمعنى الاخر الذي ~~المعنى~~ هو اللفظ دون
المعنى القديم النفسي عرفه اي القران بالمعنى الاخر ائمة الاصول
اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المعجز
سورة منه وجعلوه اي القران بالاطلاق المذكور اسما
للنظم والمعنى جميعا ولما كان هذا موضع نظر نقرره ان القران
له معنيان احدهما المعنى النفسي والاخر النظم العربي المخصوص

ولا شيء من احدهما بالاخر وقد عرف من حيث الاطلاق انه شائع
بالمكتوب المنقول فكيف يجعل النظر الى ذلك اسما للنظم والمعنى اشار
الى الجواب عن ذلك بقوله اي للنظم من حيث الدلالة على المعنى
لا لمجرد المعنى ولا للمجموع من النظم والمعنى وانما المعنى ملحوظ في التسمية
وفي التلويح ما نصه كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وارادوا به
النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا في المصاحف منقولا
بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا المجموع اللفظ والمعنى انتهى وفيه
نظر لما صرح به مشايخنا من ان النظم والمعنى ركنان للقرآن احدهما
اصلي وما هو المعنى الاخر زائد وهو النظم ونظروا ذلك بالايمان
بالنسبة الى الاقرار والتصديق ورتبوا على ذلك ان الزائد يسقط
اعتباره عند الحاجة حتى جازت القراءة بالفارسية حال العجز عن
العربية كما سقط اعتبار الاقرار حال الاكراه على كلمة الكفر هذا
ولا يخفى ان المنزل والمنقول والمتواتر انما هو النظم ثم انهم
ان ارادوا بالمعنى النفسي فقد قوي الاشكال وان ارادوا
اثرا اخر فيحتاج الى بيانه وبالجملة فالمبحث مشكل واما الكلام القديم
الذي هو صفة الله تعالى فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى
انه يجوز عقلا ان يسمع وصفه اي الجواز الاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني فقال بامتناع سماعه وهو اي منع الجواز المذكور
اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي وعلى هذا فمعنى قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله عند الاسفرايني والماتريدي حتى يسمع ما
يدل عليه بل يتعين ان يكون ذلك معنى هذه الاية وان
الله تعالى يقول وان احد من المشركين استجارك فاجره
حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه وهذا كما يقال سمعت علم

مطلب
وجه جواز قراءة القرآن
بالفارسية

فلان

فلان اي سمعت ما يدل على علمه والا فلا يمكن ان يكون العلم مسموعا
الا ان يلتزمه الشيخ فموسى عليه السلام لم يسمع الصفة المقدسة عند
هؤلاء وانما سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسي ولما استشعر
الشارح ان سماع ما يدل على الصفة لا يقتضي تخصيص موسى عليه السلام
باسم الكليم لعدم اختصاص هذا السماع واشار الى الجواب عن
ذلك بقوله لكن لما كان سمعه عليه السلام للصوت الدال على الصفة
بلا واسطة الكتاب المنزل والملك الذي ينزل به على الانبياء
وهو وصف مختص خص موسى عليه السلام باسم الكليم لان غيره
من الانبياء الا من شاء الله انما سمع بالواسطة المذكورة فان
قيل اعتراضا على القول بان الكلام حقيقة في النفسي مجاز في النظم
لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى النفسي القديم الذي هو الصفة
مجازا في اللفظ المؤلف المعهود لصح نفيه اي نفي كلام الله تعالى عنه
اي عن النظم المؤلف لان ذلك من امارات المجاز كما في قولنا في الشجاع
ليس باسد فلو كان مجازا صح النفي بان يقال ليس النظم المنزل
المعجز المفصل الى الايات والسور كلام الله تعالى واللازم باطل لان
المنفي غير صحيح والاجماع على خلافه اي على ان النفي باطل فالملزوم
باطل وهو كون الكلام مجازا في النظم وايضا المعجز المتحدى به اي
الذي يعجز عن الاتيان بسورة من مثله ويتحدى به النبي غيره فيعجزه
وحقيقة التحدي طلب معارضة ما جعل شاهدا على الدعوى تعجيزا للمنكر
تقول تحديت فلانا اذا باديته الفعل ونازعته الغلبة هو كلام الله
تعالى حقيقة بالاجماع ولا يقال هذا هو الاول بعينه لانا نقول
هو غيره لان المحكوم عليه اولا النظم وههنا المعجز المتحدى به وهما
غيران مفهوما وان كانت هذه الصفة انما هي جارية على النظم

ولهذا قال مع القطع بان ذلك اى الاعجاز والتحدى انما يتصور
فى النظم المؤلف من الكلمات المفصل الى السور والايات اذ لا
معنى لمعارضة الصفة القديمة والتحدى بها واعجاز الجاحد بين
والحاصل ان النظم يطلق عليه الكلام حقيقة لا مجازا بدليلين احدهما
الاجماع على عدم صحة نفيه عنه الثانى الاجماع على ان المعجز المتحدى
به كلام الله حقيقة ولا يصدق ذلك الا على النظم المشار اليه
قلنا فى الجواب التحقيق بمقتضى الاستدلال المذكور والتزام
موجبه ونقول ان لفظ كلام الله تعالى حقيقة فى النظم ايضا
وعلى هذا فهو اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم
القايم بذاته تعالى ومعنى الاضافة اى اضافة الكلام اليه تعالى
كونه اى الكلام بالمعنى المذكور صفة حقيقة لله تعالى من
اضافة الصفة الى الموصوف وبين الكلام اللفظى الحادث
المؤلف من السور والايات ومعنى الاضافة على هذا اللغو
انه اى الكلام مخلوق لله تعالى ولما كان هذا الوصف
شامل لكل كلام حادث اشار الى خصوصية هذا الخلق المقتضية
لاختصاص هذا النظم بالاضافة بقوله ليس هو من تاليفات
المخلوقين فليس للعبد فيه صنع اصلا واذا تقرر ذلك فلا
يصح النفى اى نفى كلام الله تعالى عن النظم اصلا لانه حقيقة
فيه ولا يكون الاعجاز والتحدى الا فى كلام الله تعالى حقيقة
لما تبين ومعنى كون الاعجاز والتحدى فيه من حيث تعلقها
به وكونه محلها وما وقع فى عبارة بعض المشايخ من انه اى
لفظ كلام الله تعالى مجاز يعنى فى النظم وهو منشا السؤال
فليس معناه اى ما وقع فى هذه العبارة انه اى كلام الله تعالى

غير موضوع

117

غير موضوع للنظم المؤلف حتى يصح نفيه عنه بل معناه ان الكلام فى
التحقيق اولا وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس مع قطع النظر
عن اللفظ وتسمية اللفظ به اى بالكلام ووصفه اى الكلام لذلك
اى للفظ انما هو اى فعل التسمية او الوضع باعتبار دلالته اى اللفظ
على المعنى النفسى المسمى اولا وبالذات بالكلام والحاصل ان هذا
القايل انما اطلق المجاز من حيث المعنى لا من حيث انه وصف
للفظ لان المعانى قد توصف بالحقيقة والمجاز كما يوصف بهما
اللفظ وهذا كما يقال الحياة حقيقة هى العلم والايمان واما اعتدال
المزاج حيث يقتضى الحس والحركة بالارادة فتلك حياة مجازية
ولا يحصل التمدح بها بخلاف الاولى قال تعالى او من كان ميتا
فاحييناه اى كافرا فهديناه او جاهلا فعلمناه وانت تعلم
ان الحياة حقيقة فى اعتدال المزاج المذكور مجاز فى العلم والايمان
وذهب بعض المحققين وهو صاحب المواقف وفاقا للعلامة
محمد الشهرستانى فى كتابه نهاية الاقدام على ما ذكره السيد وانظاهر
انه اوتضاه ان المعنى فى قول مشايخنا الاشاعرة وغيرهم
كلام الله تعالى معنى قديم فقد صرح الشيخ ابو الحسن الاشعرى
بان الكلام هو المعنى النفسى ليس هو فى مقابلة اللفظ حتى
يراد به اى بالمعنى فى كلامهم هذا مدلول اللفظ ومفهومه الذى
هو بازاء اللفظ فلا شئ من احدهما بالاخر بل مرادهم بالمعنى
ههنا ما هو فى مقابلة العين اى الجوهر القايم بذاته والمراد
اى بالمعنى ههنا ما لا يقوم بذاته لانه اذن فى مقابلة ما يقوم
بذاته واذا كان كذلك فلا منافاة بين اللفظ والمعنى بل يصدق
المعنى على اللفظ ولا يمتنع ان يكون اللفظ معنى فيصح ان يكون

النظم الشريف معنى لانه لا يقوم بذاته **كسائر الصفات** فانها
انما تقوم بالذات ويقال لهما معان كذلك والتلخيص ان للمعنى
اطلاقين احدهما ما يقابل اللفظ وهو مدلوله فلا يصدق به والثاني
ما يقابل العين وهو بهذا الاطلاق لا يقال في مقابلة اللفظ ح
فيصدق به ومراد المشايخ بالمعنى في قولهم كلام الله معنى الاطلاق
الثاني فتكون الصفة النفسية وكلام الله تعالى **اسم للنظم والمعنى**

ح هي النظم والمعنى **ومرادهم** اي المشايخ **ان القرآن** صح

اي معنى النظم **شامل لهما** اي للنظم ومعناه **وهو** اي القرآن
الذي هو اسم للنظم والمعنى **قديم** وهو معنى اي قايم بذاته
تعالى ان قولهم انه معنى لا ينافي كونه نظما لما تقرر ولما كان هذا
محل اشكال من حيث ان النظم يتصف بصفات المحدثات كالسبق
فلا يكون قديما ما وجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة
القايلين بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله **لا كما
زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف** من الحروف **المرتب
الاجزاء** في التلفظ **فانه** اي زعمهم ذلك **بديهي الاستحالة** اي
لا يحتاج الى نظر دقيق **للقطع بانه لا يمكن التلفظ** مثلا **بالسين
من لفظ بسم الله الا بعد التلفظ بالبا** منها ويمتنع التلفظ
بهما معا وما هذا شانه فهو حادث فلم يرد هذا المحقق ومن
تقدم قدم النظم بهذا المعنى **بل بمعنى ان اللفظ القايم بالنفس**
مطلقا سواء كان قديما او حادثا **ليس هو مرتب الاجزاء في نفسه**
اي في نفس اللفظ **كالقايم بنفس الحافظ** اي كاللفظ القايم
بنفس الحافظ لذلك اللفظ فانه قايم به **من غير ترتب الاجزاء**
اي اجزاء ذلك اللفظ في نفسه حال قيامه بالحافظ وقبل التلفظ
به ومن غير **تقدم البعض** من الاجزاء **على البعض** الاخر لانه

اذ لم يكن

118

اذ لم يكن هناك ترتب فلا يكون تقدم ولا تاخر وهو ظاهر
والترتب بين الاجزاء **انما يحصل في التلفظ** بذلك اللفظ القايم
بالنفس **والقراءة** اي قراءته وانما يكون كذلك **لعدم مساعدة
الالة** من اللسان وغيره على التلفظ دفعة **وهذا** الذي ذكره
من الترتب في اللفظ دون اللفظ القايم بالنفس منضما الى بيان
مرادهم بكون الكلام معنى وكون اللفظ قديما **معنى قولهم** اي
المشايخ **المقروء** اي النظم القايم به تعالى على هذا الراي **قديم والقراءة**
اي التلفظ **حادثة** وبواسطة القراءة يكون ترتب الاجزاء وتقدم
بعضها على بعض **واما النظم القايم بذات الله** تعالى كما ذكر **فلا
ترتب فيه** لانه اذا كان القايم بنفس المخلوق لا ترتب فيه فانه
يبعد ذلك بالنسبة اليه تعالى فلا ترتب في المعنى القايم به تعالى
بهذا المعنى **حتى ان من سمع كلامه تعالى** كموسى عليه السلام
سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه سبحانه في التكلم به **الى الالة**
اذ احتياجه سبحانه في شيء الى شيء محال مطلقا **هذا حاصل كلامه**
وهو اي كلام هذا المحقق المنقح وبهذه المقالة عن المتاخرين
من القايلين بثبوت الصفات موافقا لمن تقدم وهو المشهور
سيأتي **وهو** اي هذا الكلام **جيد** لكن **لمن تعقل لفظا** موجودا **قايما
بالنفس** ومع ذلك فهو **غير مؤلف من الحروف المنطوقة** حال
التلفظ **او** من الحروف **المخيلة** بدون التلفظ **المشروط
وجود بعضها** اي بعض الحروف **بعدم البعض** وانقضائه **ولا مؤلف من
الاشكال المرتبة** والنقوش **الدالة عليه** اي على اللفظ والمعنى
ان هذا الكلام انما يستقيم اذا تصورنا تصورا صحيحا لفظا
قايما بالنفس غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف منطوقة

او مخيلة او منقوشة ونحن لا نعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ
معنى من المعاني الا كون صور الحروف الملفوظة التي تألف منها
ذلك الكلام مخزونة في خزانة الحس المشترك من الحافظ مرتسمة
في خياله اي الحافظ بتلك القوة الحافظة بحيث اذا التفت الحافظ
اليها اي الى تلك الحروف المخزونة في خياله كان ذلك الملتفت
اليه كلاما مؤلفا من الفاظ هي حروف مخيلة مرتسمة في الخيال
او من نقوش مرتبة مرتسمة في النفس او في جزء من الدماغ ح
واشار بقوله من الفاظ مخيلة او نقوش الى قيام الكلام بالحافظ
معناه انتقاش الذهن به حقيقة عند البعض وعند البعض كونه
مخيلا لان الذهن منتقش بصور حروفه حقيقة فنحن لا نعقل من
قيام الكلام بنفس الحافظ الا ما ذكرنا واذا تلفظ الحافظ بها
كان ذلك المؤلف كلاما مسموعا مترتب الاجزاء مشروطا وجود
بعضه بعدم بعضه والحاصل ان ما ذهب اليه هذا المحقق من كون
النظم قائما بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف
متعاقبة لا نعقله لانه قياس على الشاهد ونحن لا نعقله في الشاهد
الا على الوجه الذي ذكرناه هذا وقال السيد في شرح المواقف ولا
شبهة في انه اي ما ذهب اليه صاحب المواقف اقرب الى الاحكام
الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة انتهى ولا يخفى ان اللفظ كيفية
في الصوت او في النفس او في الذهن وانما يعقل تحققه على الوجه
المذكور متبادر وفي التلويح يستحيل قيام الصوت والحروف بذات
الله تعالى وبالجملة والبحث مشكل والتكوين وهو المعنى
النفسي القائم بذاته تعالى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق لا بمعنى
المخلوق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك

بحث التكوين

كالانشاء

119

كالانشاء والابداء والتصوير ويفسر هذا المعنى المعبر عنه بهذه
العبارات باخراج المعدوم الممكن من العدم الى الوجود
لا بمعنى ان العدم ظرف للمعدوم فاخرج منه بل بمعنى ان ذلك
الموجود اوجده الله تعالى بعد ان لم يكن موجودا ثم المراد بالاخراج
الذي هو مبدأ الاخراج بالفعل صفة لله تعالى ازلية لاطباق
العقلاء واتفاق ادلة العقل والنقل على انه تعالى خالق للعالم
مكون له فقد اطبقوا على اطلاق هذا المشتق عليه تعالى فثبت
صفة التكوين بالمسلك السابق بانه لثبوت المشتق وامتناع
اطلاق الاسم المشتق على الشيء من غير ان يكون مأخذ الاشتقاق
وصفا له اي لذلك الشيء قائما به اي بالشيء وصورة الدليل
الباري مكون وكل مكون متصف بالتكوين فهو صفة له ازلية
لوجوه من الادلة الاول منها انه قد ثبت قيام صفة التكوين
به تعالى ويمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر تقريره في الرد
على الكرامية الوجه الثاني انه سبحانه وصف ذاته المقدسة
في كلامه تعالى النفسي الازلي بانه الخالق الباري المصور
فلو لم يكن في الازل قبل وجود المخلوقات خالقا لزم الكذب
في كلامه تعالى وهو محال او العدول عن الحقيقة في لفظ الخالق
الى المجاز باعتبار الاول اي الخالق فيما يستقبل او القادر على
الخلق فاطلق الخالق واريد القادر باعتبار ان القدرة سبب
الخلق فاللازم اما المحال المذكور او العدول الى المجاز من غير
تعذر الحقيقة واللازم باطل بقسميه وهو ظاهر على انه لو جاز
اطلاق الخالق عليه تعالى على سبيل المجاز بمعنى القادر على الخلق
لجاز اطلاق كل ما يقدر سبحانه عليه اي على ذلك الشيء

المعبر عنه بما من الاعراض عليه سبحانه وفي العبارة تسامح والمعنى
انه لو جاز بهذا الاطلاق بهذا الاعتبار لجاز اطلاق كلما ساغ
فيه بهذا الاعتبار من المشتقات التي ماخذها الاعراض المقدورة
له سبحانه وتعالى اذ لا خصوصية للفظ الخلق والخالق وما جاز
اطلاق الخالق الا باعتبار القدرة على الخلق واللازم باطل اذ لا
يكون من اسمائه تعالى المقعد مثلا باعتبار القدرة على الاقعاد
وفيه نظر اذ المسوغ للاطلاق المذكور معتبر لغة ولكن المنع منه شرعي
للتوقيف الوجه الثالث انه لو كان التكوين حادثا فاما ان
يكون حدوثه بتكوين آخر ضرورة انه لا حدوث الا بتكوين
فننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل في التكوينات او الانتهاء الى
تكوين قديم وهو المطلوب وهو اي التسلسل محال لاستحالة
حوادث لا اول لها ويلزم منه اي من فرض حدوثه المستلزم
للتسلسل اللازم باطل قطعا هو استحالة تكون العالم وخروجه
من العدم الى الوجود ووجه الملازمة ان فرض حدوث التكوين
مستلزم لعدمه ضرورة استلزامه التسلسل ووجود العالم بدون
التكوين محال واشار الى بطلان اللازم بقوله مع انه اي
العالم مشاهد ومشاهدته تستلزم تكوينه بالضرورة لانه
حادث فاللازم احد امرين اما عدم تكوين العالم كما ذكرنا
واما ان يكون حدوثه بدونه اي بدون التكوين فيستغني
الحادث حينئذ في وجوده عن المحدثات والاحداث لانه اذا
وجد بدون احداث فقد استغنى عن المحدث وفيه اي القول
بوجود الحادث بدون المحدث تعطيل الصانع تعالى وابطال
دليل وجوده المستدل عليه بحدوث العالم كما سبق بيانه

وبناه

120

وبناه على احتياج الحادث في وجوده والى غيره ضرورة امتناع
ترجيح احد طرفي الممكن بدون مرجح ولا يقال جاز حدوث التكوين
بتكوين وهو عينه لا بتكوين آخر حتى يلزم التسلسل كما يقال في الوجود
انه موجود بوجود هو عينه لانا نقول حدوث تكوين بدون تكوين
آخر يلزم منه قطعا ترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح واذا بطل
حدوث التكوين تعين قدمه الوجه الرابع ان التكوين لو حدث
اما في ذاته تعالى فيصير سبحانه على هذا محلا للحوادث وهو محال
او يكون حدوثه اي التكوين في غيره تعالى كما ذهب اليه ~~ابو~~
ابو الهذيل العلاف من ائمة المعتزلة من ان تكوين كل جسم قائم
به اي بالجسم فيكون التكوين حادثا في محل هو الجسم وعلى هذا
فيكون كل جسم موجود خالقا اي مكونا ضرورة ان
التكوين صفة قائمة به ولا معنى للمكون الا من قامت به
صفة التكوين والمكون هو الخالق ولا خفاء في استحالته
اي استحالة كون الجسم خالقا لنفسه وايضا فالمفروض ان
التكوين صفة له تعالى ومن المحال قيام صفة الشيء بغيره ومبنى
هذه الادلة الدالة على ازلية التكوين على ان التكوين
صفة حقيقية موجودة اذ لا يتصف بالقدم والحدوث الا الموجود
كالعلم والقدرة فانهما صفتان حقيقيتان موجودتان
فهذه الادلة انما تنهض حجة على من قال بوجود صفة التكوين
ونازع في قدمها والمحققون من المتقدمين الاشاعرة دون
الماتريدية على انه اي التكوين من الاضافات والصفات
الاعتبارية والاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج
مثل كون الصانع تعالى قبل كل شيء ومعه اي مع كل شيء وبعده

اي بعد كل شيء ومعبودنا المذكور بالسنتنا ومعظمنا في قلوبنا
ونحو ذلك من الصفات الاعتبارية ومميتا ومحييا وغافر الذنب
وقابل التوب ونحو ذلك من صفات الفعل والحاصل في الازل
باتفاق اهل السنة صفة موجودة قائمة به تعالى هو اي الحاصل
الازلي مبدأ التخليق بالفعل والترزيق والاماتة والاحيا
وغير ذلك من الانعام والاكرام والتوفيق والخذلان والهداية
والاضلال ونحو ذلك فاما ان يكون ذلك المبدأ هو التكوين
او هو القدرة والارادة اللذان وقع الاتفاق على وجودهما
وازليتهما ولا دليل على كونه اي مبدأ التخليق صفة اخرى سوى
القدرة والارادة الصالحين للمبدئية المشار اليها وذلك
لان الاصل القول بعدم تعدد القدما الا ما دل عليه الدليل
القطعي وقد دل على ثبوت المبدأ المذكور ولا معنى للقدرة
والارادة الا ذلك فكل ما دل على ثبوت المبدأ كان دليلا
عليه فلا وجه الى اثبات مبدأ آخر من غير ضرورة عقلية او نقلية
ولما ورد على هذا ان الممكنات مستوية بالنسبة الى القدرة فلا
تصلح مبدأ اذ لا بد من مرجح ومخصص اشار الى الجواب عن
ذلك مصدرا بالفاء المشعرة بالسؤال بقوله فان القدرة
ان كانت نسبتها الى وجود المكون بالفتح وعدمه اي
المكون الذي هو الممكن على السواء فلا يقتضي ترجيح احد طرفيه
على الآخر لكن القدرة مع انضمام الارادة اليها تخصص
احد الجانبين من المكون ويترجح احد طرفي الممكن عند تعلقها
ونحن لم نقل بمبدئية القدرة على الانفراد حتى يرد ما ذكروا انما
قلنا بان المبدأ هو القدرة والارادة معا وصفة التكوين

الازلية

الازلية لا معنى لها الا القدرة والارادة واما التكوين المتعلق
بالايجاد فهو من صفات الفعل وهو عبارة عن تعلق القدرة
والارادة بالممكن ولما استدل القائلون بحدوث التكوين
صفة للفعل كما هو مذهب الاشاعرة او صفة محققة الوجود
كما هو مذهب الكرامية بانه اي التكوين لا يتصور بدون
المكون بالفتح كما لا يتصور بدون المكون كالضرب بانه لا يتصور
بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم من قدمه
قدم المكونات ضرورة استلزام وجودها وهو اي اللازم الذي
هو قديم المكونات باطل لانه محال للقطع بحدوثها على ما سبق
فالملزوم مثله وهو قدم التكوين فيثبت حدوثه اشار المص
الى الجواب عن ذلك بقوله وهو اي التكوين الثابت له
تعالى صفة قديمة تكوينه تعالى للعالم ولكل جزء من اجزائه اي
اجزاء العالم التي هي الممكنات الموجودة لا في الازل حتى يلزم
قدم المكونات بل لوقت وجوده اي العالم فيما لا يزال
على حسب علمه تعالى وارادته اي على وفق علمه وتعلق ارادته
فالتكوين الذي هو المبدأ باق ازلا فلا ابتداء له وابدا فلا انتهاء له
لانه صفة ازلية مبدأ للنسبة التي هي التكوين بالفعل لا نسبة
والمكون حادث بحدوث التعلق اي تعلق التكوين به وهذا
كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة كالسمع
والبصر والارادة التي لا يلزم من قدمها اي الصفات
المشار اليها قدم متعلقاتها من المعلومات الحادثة والمقدورات
والمبصرات الى غير ذلك فانها حادثة لكون تعلقاتها اي الصفات
المقدسة القديمة بمتعلقاتها المذكورة حادثة بحدوث المتعلقات

لازم من حدوث التعلق ضرورة امتناع المتعلقات بدون
التعلق واذا كان كذلك في هذه الصفات فكذا التكوين
صفة قديمة وتعلقه بالمكونات حادث فيلزم حدوثها ولا يلزم
من قدم التكوين قدمها وهذا الذي قدره في قدم التكوين
مع حدوث المكونات تحقيق ما يقال في اثبات هذا المطلوب على ما هو
مذكور في التبصرة ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله
تعالى او صفة من صفاته المقدسة لزم من ذلك اي من عدم
التعلق المذكور بقسميه تعطيل الصانع تعالى اذ لا معنى لكونه تعالى
صانعا للعالم الا تعلقه به او بصفة من صفاته ولا طريق لنا الى العلم
بوجوده بالدليل لا ذلك ولزم ايضا استغنا الحوادث
التي هي اجزا العالم في وجودها عن الصانع الموجد لها ضرورة
عدم التعلق المذكور وهو اي كل من التعطيل والاستغنا المذكورين
محال قطعا فبطل عدم التعلق وان تعلق وجوده بذاته تعالى
او بصفة فاما ان يستلزم ذلك التعلق بالقديم من الذات
او الصفة قدم ما يتعلق وجوده وهو العالم به وهو الذات
العالية والصفة المقدسة فيلزم قدم العالم ضرورة الاستلزام
المذكور لان العالم هو ما تعلق وجوده بالقديم وفرض استلزام
قدمه باحد شقي الترديد وهو اي قدم العالم باطل لقيام البرهان
على حدوثه اولا يستلزم ذلك التعلق قدم ما تعلق وجود
بالقديم وهو العالم فيكون حادثا مع تعلقه بالقديم وهذا
بعينه فقوله في التكوين والمكون فليكن التكوين ايضا
قديم مع حدوث المكون المتعلق به اي بالتكوين ولا يكون
تعلق وجود المكون بالتكوين القديم مستلزما لقدم المكون

كالا يكون

كالا يكون تعلق وجود العالم بالصانع مستلزما لقدم العالم
هذا وجه كون التقرير السابق على قوله وهذا تحقيق
ما يقال تحقيقا له ان قولنا او لا يستلزم ذلك قدم ما تعلق
وجوده بالقديم كلام مجمل ربما يتوجه عليه المنع فيقال المتعلق
بالقديم قديم وجوابه ظاهر ما سبق تقريره وهو ان المتعلق
بالقديم يكون حادثا بواسطة حدوث التعلق و اما ما يقال
من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه
اي بحدوث المكون اذ القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير
والمكون وجوده يتعلق بالغير الذي هو التكوين فلا يكون
قديما والحادث ما يتعلق وجوده به اي بالغير وقد تعلق
وجود المكون به فيكون حادثا ففيه اي هذا الذي يقال نظر
ظاهر لان هذا الذي ذكر من معنى القديم والحادث
انما هو معنى القديم بالذات الذي هو الله تعالى اذ لا تعلق
لوجوده بغيره وانما هو من ذاته ومعنى الحادث بالذات
اذ هو المتعلق وجوده بغيره سواء كان ازليا او مسبوقا
بالعدم على ما تقول له الفلاسفة به وقد سبق بيانه وانهم قائلون
بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو وان كان
لا ابتدا لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان
وجوده متعلق بغيره ومستند اليه بالايجاب واما عند
المتكلمين فالحادث معناه ما لوجوده بداية اي يكون وجوده
مسبوقا بالعدم علمه من غير تفصيل في ذلك الى الذاتي والزماني
والقديم عندهم بخلافه اي بخلاف الحادث وبازائه فهو ما
يكون وجوده مسبوقا بالعدم ومجرد تعلق وجوده اي

وجود المكون بالغير لا يستلزم الحدوث اي حدوث المكون
بهذا المعنى وهو المسبوقية بالعدم وان استلزم ذلك
الحدوث الذاتي فليس الكلام فيه وانما كان كذلك لجواز
ان يكون الشيء محتاجا الى الغير القديم في وجوده صادرا عنه
اي عن الغير بالايجاب دايما ذلك الشيء بدوامه اي بدوام
الغير ضرورة دوام المعلول بدوام علته فيكون قديما بقدمه
بواسطة قدم التعلق فلا يستلزم مجرد التعلق بالقديم الحدوث
لجواز ما ذكر فيكون المتعلق بالقديم قديما اذا كان التعلق
قديما كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادعوا قدمه بالزمان من
الممكنات الحادثة عندهم بالحدوث الذاتي كالهيولى مثلا
والاشكال العلوية والعقول العالية والنفوس الفلكية نعم
اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع تعالى بالاختيار دون
الايجاب الذي يدعيه الفلاسفة بدليل لا يتوقف على حدوث
العالم يعني المسبوقية بالعدم لان القول بتعلق وجوده
اي المكون بتكوين الله تعالى قول بحدوثه اي بحدوث
المكون بالمعنى الكلامي لان التعلق حينئذ غير مجرد بل متصف
بالحدوث لان العالم اذا كان صادرا عنه تعالى بالاختيار
كان مسبوقا بالعدم فيكون تعلق التكوين به حادثا فيستلزم
تعلق وجود المكون حينئذ بالغير الذي هو التكوين حدوث
المكون وانما قيد الدليل بعدم التوقف على حدوث العالم
لما انه اذا توقف على ذلك لا يتم الزام الفلاسفة به لانهم
قايلون بقدم العالم وبصدوره عنه تعالى بالايجاب ولان
حدوث العالم عند البعض متوقف على ان صنعه تعالى للعالم

انماهو

انما هو بالاختيار فلو توقف دليل ذلك على حدوث العالم
لدار على راي البعض والحاصل ان التمسك في حدوث المكون
بتلك المقالة لا يتم اذ لا يلزم من مجرد تعلق الوجود بالغير
الحدوث بالمعنى الكلامي الا اذا اثبتنا حدوث جميع ما سوى الله
تعالى وبطل القول بالحدوث الذاتي ومن ههنا يعني من
هذا المقام الذي ذكر فيه القول عن الفلاسفة بقدم بعض
الممكنات يقال ان التنصيص اي تنصيص المص على كل جزء
من اجزاء العالم في قوله وهو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزايه
اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء اي اجزاء العالم
والزاعمون هم الفلاسفة والا اي وان يكن التنصيص
المذكور اشارة الى الرد عليهم وانما هو لذكر الواقع فهو الوجه
فهم اي الفلاسفة انما يقولون بقدمها اي بعض الاجزاء
بالزمان لا بالذات بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ومع ذلك
فهي محتاجة في وجودها الى غيرها فهم قايلون بقدمها بالمعنى
المذكور لا بمعنى عدم تكونها اي تلك الاجزاء المدعى قدمها
بالغير وهو الواجب الله تعالى واذا قالوا ان وجودها
متعلق بتكوين الله تعالى اياها فلا يتوجه ان يكون التنصيص
المذكور للرد عليهم ولقايل ان يقول الرد المذكور يتوجه
عليهم لان معنى التكوين عندنا الاخراج من العدم الى الوجود
وعندهم الايجاد بالايجاب والحاصل مما ذكر في الرد على القايلين
بحدوث التكوين انا لا نسلم انه لا يتصور وجود التكوين
بدون وجود المكون حتى يلزم من قدمه قدمه ولا نسلم
ان وزانه اي التكوين معه اي مع المكون وزان

الضرب مع المضروب حيث لا يوجد بدونه للفرق البين بينهما
فان الضرب صفة اضافية ونسبة بين منتسبين لا يتصور اي
الضرب بدون المضافين اللذين يضاف اليهما لفظا ومعنى
اعني بهما الضارب والمضروب والتكوين ليس كذلك
لانه صفة حقيقية اي محققة الوجود هي اي هذه الصفة
كما تقرر مبدا الاضافة التي هي التكوين بالفعل وهو اخراج
المعدوم من العدم الى الوجود بالفعل لا عينها اي لا عين
الاضافة التي هي وزان الضرب حتى انها لو كانت اي
الصفة الحقيقية عينها اي عين الاضافة التي هي التكوين
بالفعل على ما وقع في عبارة المشايخ مما يعطي بحسب الظاهر
ذلك وان كان خلاف مرادهم على ما تقرر هنا لكان القول
بتحققها اي صفة التكوين بالفعل بدون تحقق المكون ووجوده
مكابرة ونفيا لما علم ثبوته بالضرورة وانكارا للضروري
الثابت بالبديهة فلا يصح القول به لما ذكر ولانه لا يندفع
ما يرد عليه من كون الاضافة لا تحقق لها بدون المضافين بما يقال
في الجواب عن ذلك مما حاصله التفريق بين التكوين
والضرب من الحيثية المذكورة من قولهم الضرب عرض مستحيل
البقا فلا بد لتعلقه اي الضرب بالمفعول الذي هو احد مضافيه
وهو المضروب ووصول الالم اي الم الضرب اليه اي الى المضروب
من وجود المفعول وهو المضروب معه اي مع الضرب
اذ لو تاخر وجود المضروب عن الضرب لانعدم هو اي الضرب
لانه عرض لا يبقى فلا بد في تحققه من تحقق مفعوله وهذا بخلاف
فعل الباري سبحانه الذي هو التكوين بالفعل فانه ازلي

واجب

واجب الدوام لوجوب دوام موصوفه تعالى يبقى اي ذلك
الفعل لانه ليس بعرض الى وقت وجود المفعول الذي هو
المكون ولا يلزم من تاخر مفعوله عنه انعدامه لانه ليس بعرض
لا يبقى وانما لم يندفع بذلك لما ان اقتضا الضرب وجود
المضروب ليس من حيث كونه عرضا يستحيل بقاؤه بل من
حيث كونه فعلا متعديا واضافة ونسبة فلا تحقق له بدون
تحقق مفعوله ولا يجوز تاخره عنه مع قطع النظر عن كونه عرضا
او لا حادثا او لا ولا فرق بينه وبين التكوين بالفعل من
هذه الحيثية وهو اي التكوين غير المكون بالفتح عندنا يعني
الماتريدية خلافا لما نقل عن بعض الاشاعرة من ان التكوين
هو المكون وليس كذلك بل هو غيره لان الفعل يغاير المفعول
فهما غيران بالضرورة العقلية كالضرب مع المضروب والاكل
مع الماكول ونحو ذلك لا ينحصر وقد اعترض بان الكلام في
صفة التكوين الازلية لا في الفعل فلا يصح الاستدلال بما ذكر
على المغايرة بل التكوين غير المكون لما انه صفة ازلية والكون
حادث والتكوين بمعنى الفعل لا يغاير المكون لما انه لا ينفك
عنه والجواب ان الغير بالمعنى المذكور غير ملحوظ ههنا على ما يشهد به
عباراتهم والاستدلال المذكور انما هو على سبيل الرد على القايل
بان التكوين هو الفعل اذ المخالف مانع من وجود التكوين
الذي هو المبدا او لانه اي التكوين لو كان نفس المكون
لزم من ذلك ان يكون المكون مكونا مخلوقا بنفسه اي
المكون ضرورة انه اي المكون على هذا التقدير المكون
انما يتكون بالتكوين فاذا فرض انه عين التكوين تعين

يكون بالتكوين الذي هو عينه
اي عين المكون اذ المكون
صح

ان يكون مكونا بنفسه ثم اذا كان مكونا بنفسه كان مستغنيا في وجوده
عن غيره لان وجوده حينئذ من نفسه وما كان كذلك لا يكون
حادثا فيكون المكون على هذا قديما مستغنيا في وجوده عن
الصانع ضرورة تكونه بنفسه وهو اي قدم المكون واستغناؤه
عن الصانع اللازم ذلك من القول بان التكوين هو المكون
محال بالضرورة فلزومه محال ولزم من ذلك ايضا ان لا
يكون للخالق سبحانه تعلق بالعالم مطلقا سوى انه اي الخالق
اقدم منه اي من العالم اما كونه لا تعلق له به فمن حيث ان تكونه
انما هو بنفسه واما كونه سبحانه اقدم منه فلانه تعالى منزه عن التكوين
غني عن الاحتياج مطلقا وسوى انه تعالى قادر عليه اي على العالم
يعني يصح منه تاثيره فيه من غير صنع وجد منه تعالى ومن غير تاثير
فيه اي في العالم حصل منه تعالى وبين الملازمة بقوله ضرورة
تكونه اي العالم بنفسه فلا تعلق للخالق به الا من الوجهين المذكورين
والحاصل انه لا تعلق له به من حيث الايجاد وهذا اي كونه سبحانه
اقدم من العالم وقادرا عليه لا يوجب كونه تعالى خالقا للعالم ولا
كون العالم مخلوقا له تعالى وانما يوجب ذلك تكوينه تعالى اياه
وايجاده اياه وجعل التكوين غير المكون ينافي ذلك فلا يصح
القول على هذا التقدير بانه سبحانه خالق العالم وموجده وصانعه
ومبدعه وهذا كلام يرجع بعضه على بعض بالنقض فهو خلف اي
باطل وذلك لان قولنا ان التكوين عين المكون يلزم منه
ان لا يكون سبحانه خالقا وقولنا انه سبحانه خالق العالم
يقتضي ان لا يكون التكوين عين المكون واذا اردت اثبات
انه لا خالق الا الله بقياس الخلف قلت لو كذب ليس الخالق

غير الله

غير الله وكل ما كان غير الله مخلوق فلو كذب ليس الخالق غير الله لصدق الخالق م

غير الله لصدق الخالق مخلوق لكن الخالق ليس بمخلوق فليس الخالق
غير الله وقياس الخلف من قياسين اقتراني من متصلة وحملية والنتيجة
متصلة مقدمها مقدم متصلة الاقتراني وتاليها نتيجة التأليف بين
تالي المتصلة والحملية فالنتيجة ههنا قولنا لو كذب ليس الخالق غير الله
لصدق الخالق مخلوق ثم تجعل هذه النتيجة مقدمة لقياس استثنائي
يستثنى فيه نقيض التالي فهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه ولزم
ايضا ان لا يكون الله تعالى مكونا للاشيا الموجودة من الممكنات
ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين لما تقرر
من ان المشتق يقتضي ثبوت الماخذ وقيامه عمن ثبت له ذلك
المشتق والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون اي التكوين
قايما بذات الله تعالى لان المفروض انه هو المكون وامتناع قيام
المكون بذاته تعالى غني عن الاستدلال ولزم ان يصح القول
بانه خالق سواد هذا الحجر الاسود وسماه اسود وان يصح القول
بان هذا الحجر الاسود خالق السواد القايم به اذ لا معنى للخالق
والاسود الا من قام به الخلق والسواد اذ لا معنى للخالق الا من
قام به الخلق ولا للاسود الا من قام به السواد كما مر تقريره وهما
اي الخلق والسواد على القول بان التكوين عين المكون واحد
اذ لا معنى للتكوين الا الخلق والسواد مكون بتكوين هو عينه
فالسواد هو الخلق واذا كانا واحدا فمحلهما اي الخلق والسواد
واحد بالضرورة وهو الحجر وهو اسود فخالق سواد هذا الحجر اسود
وهذا الذي ذكرناه في الاستدلال على ان التكوين غير المكون
كله انما هو تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول والقطع
بانهما غيران ضروريا لان الاستدلال عليه لكونه نظريا لا يثبت

الا بالدليل ويستفاد من ذلك ان الاستدلال على الشي لا ينافي
بداهته ولا يخلو الاستدلال في الجملة عن فايدة هذا لكنه ينبغي
للعاقل المحصل ان يتامل في امثال هذه المباحث ويثبت في
اضراب هذه المسايل فيصرف الى محمل عليه ذلك الكلام وتصح نسبته
الى العقلا ولا ينسب الى احد من العلما فضلا عن الراسخين
من علما الاصول اصول الدين من الاحكام ما تكون استحالته
بديهية ظاهرة غير محتاجة الى نظر لا يخفى على من له ادنى تمييز
فكيف على روس اهل النباهة واولي الالباب والتمييز التام
بل يتعين عليه ان يطلب لكلامهم محملا يصلح ان يكون محلا
لنزاع العلما وخلاف العقلا كما تقدم بيانه فيما قاله المعتزلة
من انه سبحانه متكلم بكلام قايم بغيره وكذا ههنا يتعين صرف
الكلام عن ظاهره فان من قال التكوين عين المكون لم
يرد به ان المفهوم من احدهما هو المفهوم من الاخر ولان
التكوين صفة حقيقية له تعالى وهو المكون ولان التكوين
والمكون امران موجودان مختلفان مفهوما ومتحدان هوية
وانما اراد بذلك ان الفاعل اذا فعل شيئا من المفعولات
مطلقا فليس ههنا في مقام الفاعلية والمفعولية الا الفاعل
والمفعول وهما المكون والمكون من غير وجود امر ثالث
هو التكوين واما المعنى الذي لا بد في القضية الفعلية منه وهو
الاضافة المخصوصة والامر الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد
ونحو ذلك من الخلق والابداع والالات الى غير ذلك فهو
اي المعنى المذكور امر اعتباري لا تحقق له في الخارج وانما
يحصل في العقل ويثبت في التصور من نسبة الفاعل وهو المكون

ﻧا المفعول

٧ كلام العاقل عن الظاهر البطلان الى معنى يصلح صح

الى المفعول وهو المكون ليس ذلك المعنى امرا محققا وجوده
مغايرا للمفعول في الخارج بل مجرد اضافة ولم يرد به ان مفهوم
التكوين هو بعينه مفهوم المكون ليلزم على قوله المحالات
المذكورة الظاهرة اللزوم وهذا الذي قيل من ان التكوين
عين المكون هو في تعيين الصرف عن الظاهر كما يقال عن الشيخ
الاشعري ان الوجود عين الماهية في الخارج اذ لم يرد به
ظاهره وانما اطلقه بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق
مع قطع النظر عن الوجود ولعارضها اي الماهية المسمى
بالوجود تحقق اخر غير تحقق الماهية حتى يجتمعا اي الماهية
والوجود بتحققهما اجتماع القابل والمقبول المستقل كل منهما
بتحققه كالجسم القابل للسواد المستقل بتحققه والسواد المقبول
المستقل بتحقق اخر فاذا اجتمعا كان لهما تحققان فليس الامر في
الوجود والماهية كذلك بل الماهية اذا كانت اي وجدت
في الخارج فكونها اي الماهية هو وجودها فليس للماهية في
الخارج تحقق سوى وجودها لكنهما اي الماهية والوجود
وان اتحدا تحققا متغايران في العقل لا بمعنى تصورهما متحققين
في الخارج بتحققين بل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية
دون الوجود فيتصورها مع قطع النظر عن وجودها خارجا
وبالعكس بان يلاحظ الوجود دون الماهية لانهما متغايران
مفهوما فالشيخ لم يرد بجعل الماهية عين الوجود ان المفهوم
منهما واحد وانما اراد ما ذكر والحاصل انه اذا تقرر ان التكوين
بالفعل امر اعتباري مبداه القدرة والارادة الا ثبتان
لا صفة اخرى ازلية عين المكون على الوجه الذي اول به

يعبر عنها بالتكوين فلا يتم ابطال هذا الراي والقول بان التكوين صح عين

باثبات صفة التكوين الازلية الا باثبات ان تكون الاشياء
في الخارج وصدورها عن الباري تعالى بالاختيار يتوقف
ان التكون والصدور المذكوران على صفة حقيقية ازلية
قايمة بالذات اي ذاته تعالى مغايرة تلك الصفة للقدرة والارادة
يعبر عنها بالتكوين والا فاذا كانت القدرة والارادة وافيتين
بالمقصود من تكون الاشيا وصدورها عنه تعالى والاصل القول
بعدم تعدد القدما على الوجه السابق ذكره فما الداعي في اثبات
صفة اخرى قديمة والتحقيق ههنا ان تعلق القدرة القديمة
على وفق الارادة القديمة بوجود المقدور المكون لوقت
وجوده اي المقدور على وفق العلم القديم اذا انسب ذلك
التعلق الى القدرة يسمى اي التعلق ايجابها اي ايجاب
القدرة له اي للمقدور واذا انسب التعلق الى القادر
يسمى الخلق والتكوين والايجاد ونحو ذلك من الابداع و
والانشاء والاختراع فحقيقته اي التكوين كون الذات
المتعالية التي هو الله تعالى بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور
على وفق الارادة المخصصة لاحد طرفي المقدور فهذه حقيقة
التكوين الذي هو الاضافة المخصوصة على سبيل العموم ثم
يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات وتنوعها وتكثرها خصوصيات
الافعال والتعلقات فتختلف اسما صفات الافعال بحسب اختلاف
الخصوصيات المذكورة ويجمعها اسم التكوين اذ كل منها تكوين
مخصوص واضافة معينة ونسبة متعلقة كالترزيق الذي هو
تكوين الرزق وكذا التصوير الذي هو تكوين الصورة و
الاحياء والاماتة والهداية والاضلال وغير ذلك من

خصوصيات

127

خصوصيات الافعال الى ما لا يكاد يتناهى انواعا واما كون كل صفة
فعل من ذلك كالترزيق ونحوه صفة لله تعالى حقيقية ازلية
قايمة بذاته تعالى فمما تفرد بالقول به بعض علماء ما وراء النهر من
متكلمي الحنفية وفيه اي القول بتعدد صفة التكوين القديمة
تكثير للقدما جدا وفي عبارة الشارح من اللطافة في التنكيت
ما لا يخفى ولا ينبغي القول بذلك وان لم يكن تلك القدما
الكثيرة متغايرة حيث لا تغاير بين الصفات ولا بينها وبين
الذات يعني ان القول بتكثر القدما الى هذا الحد وان لم تكن
متغايرة مشكل والاقرب في هذا المقام ما ذهب اليه المحققون
منهم اي من العلما المذكورين كالامام الماتريدي ومن تبعه
بل في كلام قدما الحنفية ما يشعر بان المرجع الى القدرة حيث قالوا
بعد ما تعدادا صفات التكوين ذلك بانه على كل شيء قدير وهو
ما ذهب اليه المحققون منهم ان يرجع الكل من صفات الافعال
المذكورة الى الصفة القديمة التي هي التكوين الذي هو
مبدا التكوين بالفعل فانه اي التكوين ان تعلق بالحياة
يسمى اي التكوين احيا وان تعلق بالموت يسمى اماتة
وان تعلق بالصورة يسمى تصويرا وان تعلق بالرزق يسمى
ترزيقا الى غير ذلك من التوفيق والخذلان والاعزاز و
الاذلال والاضلال والارشاد ونحو ذلك فالكل تكوين
بالفعل راجع الى التكوين الازلي وانما الخصوص من حيث
التسمية والتمايز بينهما يكون بخصوصية التعلقات المختلفة باختلاف
المكونات والارادة صفة لله تعالى حقيقية ازلية قايمة بذاته
تعالى كرر المص ذلك اي ذكر صفة الارادة تاكيدا وتحقيقاً

مبحث الارادة

لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي هذه الصفة تخصيص المكونات
بوجه دون وجه كتحريك هذا الجسم دون تسكينه وتخصيص هذا
الجوهر بالوجود دون عدمه الى غير ذلك وقد علمت ان نسبة
الممكنات الى القدرة على السواء فلا بد من اثبات هذه الصفة
للترجيح وتخصيص المكونات بالايجاد في وقت دون وقت
على وفق العلم والحكمة فهو سبحانه فاعل بالارادة والاختيار لا
كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب للعالم بالذات
يعني انه صادر عنه تعالى بالايجاب لا انه تعالى فاعل له بالارادة
والاختيار وان اثبتوا ارادة سموها بالعناية على ما سبق [illegible] ولا
كما زعمت النجارية اتباع الحسين النجار من ايمة المعتزلة من انه
سبحانه مريد بذاته لا بصفته الزايدة على ذاته وهو احد قولي
النجار وتقدم قوله الاخر وهو قول ضرار ولا كما زعم بعض المعتزلة
وهم الجبائية وعبد الجبار من انه سبحانه مريد بارادة حادثة
لا في محل ويلزمهم القول بوجود عرض لا في محل وهو محال ولا
كما زعمت الكرامية من ان ارادته حادثة في ذاته تعالى
عن ان يكون محلا للحوادث والدليل على ما ذكرنا من ثبوت
صفة الارادة على الوجه المذكور الايات الناطقة باثبات
صفة الارادة والمشية لله تعالى وهو كثيرة جدا مع[7] ومع
امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى كما مر بيانه والحاصل ان
الدليل المشار اليه يعقد ثبوت صفة الارادة بالطريق السابق
بيانه فلا بد من ثلاثة امور ثبوت المشتق بالايات الشريفة
ومن ضرورية قيام الماخذ بذاته تعالى وهو الامر الثاني ويمتنع
ان يكون حادثا وهو الامر الثالث وايضا فنظام العالم

فارجع الى الشرح المواقف

[7] القطع بلزوم قيام صفة الشيء به اي بالشيء صح

ووجوده

ووجوده على الاوجه الاوفق الاصلح كما انه دليل على كون صانعه
تعالى قادرا عالما فهو دليل على كونه سبحانه مريدا مختارا وانكار
ذلك مكابرة وكذا حدوثه اي العالم دليل على كونه تعالى مريدا
فاعلا له بالاختيار اذ لو كان صانعه تعالى موجبا له بالذات
فصدر عنه صدور المعلول عن علته لزم قدمه اي العالم ضرورة
امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة له بالذات واللازم باطل
ضرورة ثبوت حدوثه فالملزوم باطل وهو كون الصانع تعالى
موجبا بالذات فتعين كونه تعالى مريدا مختارا ضرورة عدم
الواسطة ورؤية الله تعالى مطلقا في الدنيا والاخرة للبشر
وغيرهم بمعنى الانكشاف التام بالبصر اي بصر الرائي والرؤية
كما تضاف الى الرائي تضاف الى المرئي والمراد الوجه الثاني كونه
سبحانه مرئيا اذ الانكشاف صفة المرئي وهو اي الانكشاف
التام بالبصر يعني اثبات الشيء كما هو اي على الوجه الذي هو
كما يصلح ان يكون مرئيا بحاسة البصر من الرائي وتحقيق ذلك
الاثبات انا اذا نظرنا الى البدر فادركناه بحاسة البصر
ثم غمضنا العين وقد ارتسمت صورة البدر في الذهن فلا
خفا في انه اي البدر وان كان منكشفا لدينا مدركا لنا في الحالين
اي حال تعلق حاسة البصر به وحال ادراكه بالحس الباطن بعد
اغماض العين لكن انكشافه اي البدر حال النظر اليه اتم
واكمل من انكشافه بعد الاغماض ولنا بالنسبة اليه اي الى
البدر حينئذ[7] نظرنا اليه من حيث ادراكه حالة مخصوصة من
الحيثية المذكورة هي اي هذه الحالة المسماة بالرؤية ولا يرد
ان الانكشاف التام بالبصر غيره ثم لا يخفى ما في التمثيل بالبدر

اعلم لان الانكشاف التام صح

[7] اي حين اذ صح

من اللطافة لموافقة الحديث الشريف جائزة اي الرؤية المشار
اليها في العقل لا بمعنى انه يحكم بذلك بداهة اذ لو كان كذلك
لما كان المحل صالحا لهذا النزاع بل بمعنى ان العقل اذا خلا ونفسه
بهذه المسئلة مع قطع النظر عن الاستدلال لم يحكم اي العقل
بامتناع رؤيته تعالى باول التوجه قطعا فلا يحكم بالامتناع ما لم
يقم برهانه عنده على ذلك الامتناع مع ان الاصل عدمه
اي عدم الامتناع لان الاصل الامكان وهذا القدر من كون
العقل لا يحكم بالامتناع اذا خلا ونفسه وكون الاصل عدمه ضروري
لا يحتاج في اثبات العلم به الى نظر واستدلال فمن ادعى الامتناع
اي امتناع الرؤية الذي هو خلاف الاصل فعليه اي المدعي
البيان اي بيان امتناع الرؤية بالبرهان وقد استدل اهل
الحق اي اهل السنة والجماعة على امكان الرؤية بالوجهين من
الادلة احدهما عقلي والاخر سمعي وتقرير الوجه الاول وهو
العقلي انا قاطعون برؤية الاعيان القائمة بذواتها والاعراض
القائمة بها فاطعون برؤية الاعيان ضرورة انا نفرق
بالبصر بين جسم وجسم ويميز بينهما من حيث الطول والعرض
فنقول هذا اطول من هذا ولا معنى لرؤية الطول الا رؤية
اجزاء الجسم الممتدة التي هي جواهر فردة اذ ليس الطول عند
المتكلمين عرضا قائما بالجسم بل هو عبارة عن كثرة الاجزاء
المؤتلفة في سمت مخصوص وكذا العرض قالوا لانه لو قام الطول
على تقدير كونه عرضا بجوهر واحد لزم انقسامه ضرورة كونه [والطول والعرض]
اكبر حجما من جزء اخر وهو محال او باكثر لزم قيام العرض
الواحد بمحلين وهو ايضا محال فبطل كون الطول عرضا وتبين

ان المرئي

ان المرئي انما هو الجواهر وقاطعون برؤية الاعراض ضرورة
انا نفرق بالبصر بين عرض وعرض فنقول هذا سواد وهذا
بياض وهذه حركة وهذا سكون وكون كل من الاعيان
والاعراض مرئيا حكم مشترك ولا بد للحكم الواحد المشترك في
ثبوته من علة واحدة مشتركة ضرورة ان ثبوت الحكم للمختلفين
يقتضي تحقق العلة فيهما ولا معنى لاشتراكهما الا ذلك وهي اي
العلة المشتركة ههنا الثابتة لكل من القسمين المصححة لحكم الرؤية
فيهما اما ان يكون الوجود او الحدوث او الامكان لان هذه
الامور الثلاثة هي المشتركة بين القسمين الاعيان والاعراض
اذ لا امر رابع لهذه الثلاثة يشترك بينهما اي الاعيان و
الاعراض فتعين ان تكون العلة احد الامور المذكورة
والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم فهو الوجود
بالنظر الى انه مسبوق بعدم والامكان عبارة عن عدم
ضرورة الوجود والعدم اي وجود الممكن وعدمه ولا
مدخل للعدم في العلية يعني لا يصح ان يكون العدم علة اذ
الت يثر صفة اثبات فلا يتصف به العدم فلا يصلح الامكان
للتعليل وهو الظاهر ولا الحدوث لانه مركب من الوجود و [يعني اقتضى ما هنالك ان يكون]
العدم كما لا يصلح ان يكون علة لا يصلح ان يكون جزء علة [كذلك في العدم صحيح]
وايضا فالامكان يتصف به المعدوم فلو علل به لزم صحة رؤية
المعدوم وامتناعه ظاهر وقد بطل التعليل بالحدوث والامكان
فتعين الوجود لان يكون هو العلة المصححة للرؤية وهو اي
الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الموجودات
فيصح ان يرى سبحانه من حيث تحقق علة الصحة اي صحة الرؤية

وهي علة صحة الرؤية الوجود والتلخيص الباري موجود وكل
موجود يصح ان يرى فالباري يصح ان يرى اما الصغرى فظاهرة
واما الكبرى فلان الحكم يدور مع علته وقد تبين ان الوجود
هو العلة لصحة الرؤية واشار الى الجواب عن سؤال تقديره
ان تحقق العلة لا يقتضي تحقق الحكم الا عند تحقق الشرط وانتفاء
المانع بقوله ويتوقف امتناعها اي رؤيته تعالى بعد تحقق العلة
على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن عينا كان او عرضا
شرطا لصحة الرؤية فيصح ان يرى دون الواجب او على ثبوت
كون شيء من خواص الواجب تعالى مانعا من الرؤية
فتمتنع رؤيته تعالى مع تحقق العلة لتحقق المانع يعني ان الاصل
عدم ذلك وعلى مدعيه البيان بل لا يجوز ان يكون شيء
من خواص الممكن شرطا ولا شيء من خواص الواجب تعالى
لان المراد بعلة صحة الرؤية على ما سيأتي بيانه متعلق الرؤية
لا المؤثر في الصحة المذكورة وذلك المتعلق هو الوجود
المشترك وهو كون الشيء ذا هوية مع قطع النظر عن خصوصيات
الهويات فلا يتصور على هذا اشتراط كون شيء من الخواص
شرطا او مانعا وكذا اي ولكون علة صحة الرؤية هي الوجود
قلنا يصح ان يرى ساير الموجودات لتحقق الوجود فيها من
الاصوات والطعوم والروايح والحرارة والبرودة والخشونة
والنعومة وغير ذلك من الكيفيات النفسانية ونحوها وانما
لا ترى في الواقع مع صحة رؤيتها بناء على ان الله تعالى لم يخلق
في العبد رؤيتها يعني ان هذه الامور ممكنة الرؤية ولا يلزم
من الامكان الوقوع لتوقفه على الخلق والايجاد فلا ترى لانه

سبحانه

سبحانه لم يخلق بطريق جري العادة رؤيتها الممكنة وانما قيده بذلك
احترازا عن خلق رؤية شيء من ذلك لا بطريق جري العادة
على سبيل الكرامة مثلا لا انها لا ترى بناء على امتناع رؤيتها اي
الاصوات ونحوها كيف وقد ثبت امكان رؤيتها لكونها موجودة
وحينئذ اعتراض على هذا الدليل المبني على تعليل صحة الرؤية بالوجود
بان الصحة اي صحة الرؤية عدمية لا تحقق لها خارجا لانها
عبارة عن الامكان واذا كانت عدمية فلا تستدعي اي الصحة
علة لان العدمي لا يحتاج الى العلة ولو سلم احتياجه في الجملة
اليها فهو امر اعتباري يعلل بمثله فتعلل الصحة بالحدوث مثلا او الا
مكان ولو سلم ان الصحة وجودية كما قال به الفلاسفة حيث
صرحوا بان الامكان وجودي فالواحد النوعي المتعدد بالافراد
الصنفية قد يعلل بالمختلفات بحسب اختلاف افراده المذكورة
فلا يلزم من وحدة الحكم النوعية وحدة العلة كالحرارة الواحدة
بالنوع فانها تعلل بالشمس والنار وهما مختلفتان
فالمؤثر في الحرارة الشمسية طبيعة ضوء الشمس والمؤثر في الحرارة
النارية طبيعة النار عند الفلاسفة فكذا ههنا الرؤية واحدة
بالنوع فلا يلزم ان تكون العلة المصححة لرؤية الممكن مصححة لرؤية
الواجب ولو سلم تعليل الواحد بالنوع بالعلة الواحدة
المشتركة فلا نسلم اشتراك الوجود المجرد ههنا علة لانه ٧ كما صرحوا
به وعين الشيء لا يتصور ان يكون امرا مشتركا اجيب عن
هذا الاعتراض بتمامه بان المراد ههنا بالعلة ليس هو المتبادر
من اطلاق العلة وهو المؤثر في الصحة بل المراد بعلة صحة الرؤية
متعلق الرؤية والشيء القابل لها اي للرؤية يعني ان الشيء

٧ يعني مشترك بين الواجب والممكن بل وجود كل شيء عينه صح

الذي قلنا انه مشترك وسميناه علة صحة الرؤية هو الشيء القابل
للرؤية وهو متعلقها ولا خفاء في لزوم كونه اي متعلق الرؤية
وجوديا اذ لا يكون العدمي قابلا للرؤية ولا متعلقها اتفاقا ثم
لا يقال سلمنا ان متعلق الرؤية وجودي لكن لم لا يكون خصوصية
الجسم والعرض لانا نقول لا يجوز ان يكون متعلق الرؤية خصوصية
الجسم او خصوصية العرض او امرا اخر مختصا بهما وذلك لانا اول
ما نرى شبحا من بعيد وندركه بحاسة البصر انما ندرك منه اي الشبح
هوية ما من هويات الموجودات دون ان ندرك من ذلك الشبح
خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك من
خصوصيات الجواهر والاعراض وخصوصيات انواعها واصنافها
وبعد رؤيته اي الشبح برؤية واحدة متعلقة بهوية المذكورة قد
تقدر على تفصيله اي الشبح الى ما فيه من الجواهر والاعراض
المختصة وقد لا تقدر على ذلك لمانع واذا كان كذلك فمتعلق
الرؤية انما هو كون الشيء مطلقا له هوية ما وتحقق في الخارج
وهو اي كون الشيء له هوية ما المعنى والمراد بالوجود المجعول
متعلقا للرؤية واشتراكه اي هذا المعنى بين جميع الموجودات
مطلقا ضروري يستغني العلم به عن النظر والتلخيص ان
متعلق الرؤية لا بد ان يكون مشتركا ولا يصح ان يكون
الحدوث والامكان او خصوصية من خصوصيات الجواهر او
العرض او الوجود المختص الذي هو عين الشيء فتعين ان يكون
المتعلق كون الشيء ذا هوية ولا شك انه قدر مشترك بين
جميع الموجودات وهذا المعنى هو المعنى بالوجود المذكور وفيه
اي في كون متعلق الرؤية هو ما ذكر نظر لجواز ان يكون

متعلق

متعلق الرؤية انما هو الجسمية وهو كون الشيء جسما وما يتبعها
اي الجسمية من الاعراض على الاطلاق من اعتبار خصوصية
من خصوصيات جسم او عرض ويكون ذلك هو المصحح هو
الهوية المطلقة وايضا فهذا الدليل منقوض بان الادراكات
من العلم والذوق واللمس ونحوها مشتركة في حكم الادراك
فتستدعي مصححا مشتركا وليس الا الوجود فيلزم ان يكون العلم
ممكن اللمس لانه موجود فيصح ان يكون متعلق الادراك هو
اللمس وايضا الهوية المطلقة امر اعتباري لا يمكن ان يرى وفي
شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف
ان ضعف هذا الدليل جلي وتقرير الوجه الثاني وهو السمعي
وفيه مسلكان الاول ان موسى عليه السلام قد سال
الله الرؤية اي ان يراه تعالى بقوله اي موسى رب
ارني انظر اليك فلو لم يكن ذلك ممكنا في نفسه لكان طلبه
الصادر من موسى عليه السلام جهلا منه بما يجوز في ذات
الله تعالى من الاحكام وما لا يجوز منها لكان الطلب عن
جهل بما ذكر والاولى ان يقال بما لا يجوز من ذلك اذ الطلب
المذكور لا ينافي العلم بما سواه من الاحكام او كان طلبه عن
علم بالامتناع فيكون سفها وعبثا لا فائدة فيه وطلبا للمحال
مع العلم باستحالته والانبياء عليهم السلام معصومون منزهون
عن ذلك اي عن الجهل بالاحكام المتعلقة به تعالى وعن
العبث فاللازم باقسامه باطل فالملزوم مثله وهو امتناع
الرؤية والمسلك الثاني ان الله تعالى قد علق الرؤية اي
رؤية موسى اياه تعالى باستقرار الجبل حين المناجاة في مكانه

لرؤية الشبح بدون الخصوصيات دون ان يكون المصحح صح

الدليل السمعي على الرؤية

وقت التجلي له وهو اي الاستقرار المذكور امر ممكن في نفسه وامكانه
ظاهر والشيء المتعلق بالممكن فهو ممكن وذلك لان معناه اي
التعلق الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به وعلى هذا
فالشرطية خبرية اذ كان الجزاء في الاصل خبريا كما هنا فيثبت
امكان الرؤية ضرورة ان الله تعالى اخبر بوقوعها على بعض
التقادير والمحال لا يثبت على شيء من التقادير واذا ثبت
الامكان انتفى الامتناع وهو بالعكس وقد اعترض على هذا
الدليل بوجوه من الاعتراض اقواها ويتعلق بالملك الاول
ان سؤال موسى عليه السلام الرؤية انما كان عن علم بالامتناع
فلا يلزم الجهل وكان سؤاله لاجل قومه بني اسرائيل حيث
قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة جاهلين بامتناعها وتعنتهم
مانع لهم عن الاذعان للحق بمجرد اخبار موسى عليه السلام
فسال الله تعالى الرؤية ليعلموا اي قومه امتناعها اي الرؤية
باخباره تعالى كما علمه اي الامتناع هو اي موسى عليه السلام
من قبل فكان السؤال لاجل هذه الفايدة فلم يكن عبثا ولا سفها
ولا طلبا لوقوع محال ومن وجوه الاعتراض ان الرؤية
المسؤلة مجاز عن لازمها الذي هو العلم الضروري ومنها
ان المسئول انما هو رؤية علم الاعلام الدالة على الساعة
ولا يخفى بعدها واعترض ايضا وهو متعلق بالملك الثاني
لا نسلم ان المعلق عليه الرؤية وهو الاستقرار امر ممكن
حتى يكون المعلق ممكنا بل هو اي المعلق عليه استقرار الجبل
في حال تحركه من هيبة التجلي وهو اي الاستقرار حال التحرك
محال لامتناع اجتماع الحركة والسكون اذ الاستقرار سكون

فلا يلزم

فلا يلزم من هذا التعليق امكان المعلق وهو الرؤية واجيب
عن كل من الاعتراضين بجوابين ظاهري وتحقيقي اشار الى
الاولين الظاهرين بان كلا من ذلك اي من كون السؤال
لاجل قومه ومن كون الاستقرار حال التحرك هو المعلق
عليه دون مطلق الاستقرار خلاف الظاهر كما هو ظاهر ولا
ضرورة في ارتكابه اي ارتكاب خلاف الظاهر فيتعين العمل
بالظاهر واشار الى الجواب التحقيقي عن الاعتراض الاول
بقوله على ان القوم قوم موسى الذين جعلوا السؤال لاجلهم
ان كانوا مؤمنين كفاهم نحو ذلك قول موسى واخباره
اياهم ان الرؤية ممتنعة والا فلم يكونوا مؤمنين لعدم
قبول قوله عليه السلام وان كانوا كفارا فلم يصدقوه اي
موسى عليه السلام في اخباره عن حكم الله تعالى بالامتناع
اي امتناع الرؤية واياما كان من كونهم مؤمنين او كفارا
يكون السؤال سؤال الرؤية لا فايدة فيه فيكون عبثا
اما على تقدير الكفر فلان اخباره لا يقبل عندهم واما على
تقدير الايمان فلحصول التصديق بدون السؤال وفيه
نظر لجواز ان يكون السؤال للطمانينة او زيادتها او انه
عليه السلام احب ان يكون اعلامهم بذلك من الله تعالى
لا منه واشار الى الجواب التحقيقي عن الاعتراض الثاني بقوله
والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن كما انه ممكن مطلقا
وذلك بان يقع السكون الذي هو الاستقرار بدل الحركة
الواقعة وكذا العكس اذ كل منهما امر ممكن في نفسه وانما المحال
ههنا اجتماع الحركة والسكون وقد التبس على المخالف الاجتماع

الرؤية واجبة بالنقل م

المذكور بوقوع احد الضدين بدل الاخر والمعلق عليه انما هو الثاني
على تقدير التنزل ولما كان النظر ههنا في مقامين اثبات امكان
الرؤية واثبات وقوعها وفرغ من الاول شرع في الثاني وهو
ان الرؤية واجبة الوقوع بالنقل كتابا وسنة واجماعا فقد
ورد الدليل السمعي بايجاب رؤية المؤمنين الله في الدار الاخرة
والمراد من الايجاب ههنا الاخبار الصادق بوقوع الرؤية
حتما في الاخرة في الجنة فقط وفيها وفي الموقف اما الكتاب فقوله
تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة اذ نظر الوجوه الى
ربها انما يكون بحاسة البصر بدليل تعديته بالى ولو كان النظر
ههنا بمعنى الانتظار لتعدى بنفسه كما في قوله تعالى انظرونا نقتبس
من نوركم اي انتظرونا والنظر ايضا يتعدى بفي اذا كان بمعنى
التفكر يقول نظرت في كذا وباللام اذا كان بمعنى الرأفة يقول
السلطان ينظر لفلان ولا يصح ان يكون الى ههنا واحدة
الآلاء اي منتظرة نعمة ربها لمنافرة ذلك للمقام اذ الانتظار رغم
فلا يصلح ان يبشر به المؤمنين واما السنة فقوله عليه الصلاة
والسلام للصحابة انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر
وفي لفظ اخر لا تضامون في رؤيته والفاظ هذا الحديث وطرقه
كثيرة وقد تلقته الامة بالقبول على معناه المذكور وهو مشهور
بكثرة رواته لانه متواتر الفرع وان كان احادي الاصل
بل متواتر باصطلاح كثير من المحدثين رواه اي هذا الحديث
احد وعشرون صحابيا من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم
اجمعين اما بهذا اللفظ فاخرجه الشيخان من حديث جرير
البجلي وابي هريرة وابي سعيد الخدري واخرجه احمد وابن ماجه

والحاكم

والحاكم من حديث ابي رزين العقيلي وبعض اصحاب السنن من حديث
حذيفة بن اليمان وبغير هذا اللفظ فورد من حديث ابي بكر الصديق
وعلي بن ابي طالب وابي بن كعب وانس بن مالك وجابر بن
عبد الله وزيد بن ثابت وصهيب الرومي وعبادة بن الصامت
وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وعدي بن حاتم وعمار بن
ياسر وفضالة بن عبيد وكعب بن عجرة وابي موسى الاشعري واما
الاجماع فهو ان الامة كانوا في الصدر الاول مجمعين
على وقوع الرؤية في الاخرة وما خالفت فيه ام المؤمنين
عائشة رضي الله تعالى عنها انما هو وقوع الرؤية ليلة المعراج
ومجمعين على ان الايات والاحاديث الواردة في ذلك
اي في الرؤية محمولة على ظواهرها الناطقة بوقوع الرؤية ثم
بعد ذلك بمدة مديدة ظهرت مقالة المخالفين لانكار الحق في ذلك
وشاعت شبههم اي المخالفين وتاويلاتهم المردودة ولهم
شبه عقلية وسمعية واقوى شبههم التي يستدلون بها على امتناع
الرؤية من العقليات ان الرؤية مطلقا مشروطة بكون
المرئي مطلقا لابد ان يكون في مكان وجهة غير مكان الرائي
وجهته وفي مقابلة من الرائي ومشروطة بثبوت مسافة كائنة
بينهما اي بين الرائي والمرئي بحيث لا تكون المسافة طويلة ولا
قصيرة فلا يكون المرئي في غاية القرب من الرائي ولا في
غاية البعد منه بان تكون تلك المسافة على حد مخصوص على
ما يشهد به علم المناظرة وبينه التجربة وثبوت اتصال شعاع
يخرج من الباصرة فيتصل بالمرئي على شكل مثلث موهوم
قاعدته على سطح المرئي وراسه عند الباصرة او ثبوت انطباع

صورة المرئي في الباصرة على اختلاف الفلاسفة في ذلك **وكل ذلك**
الشروط من ثبوت الجهة والمسافة والمقابلة والشعاع او الانطباع
محال في حق الله تعالى لا يمكن اتصافه بشيء منه وعلى هذا فيمتنع
رؤيته تعالى اذ لو رئي لكان مقابلا للرائي ضرورة اقتضاء
تحقق الشيء تحقق شرطه واللازم باطل فالملزوم مثله **والجواب**
عن هذه الشبهة **منع هذا الاشتراط** اي منع كون الرؤية مشروطة
بما ذكر **واليه** اي هذا المنع **اشار** المص **بقوله فيرى** سبحانه في
الآخرة **لا في مكان** يكون سبحانه فيه **ولا على** استقرار في **جهة** ولا
مع ثبوت **مقابلة** بينه وبين الرائي **او اتصال شعاع** به من
باصرة الرائي او انطباع فيها **او ثبوت مسافة بين الرائي وبين**
الله تعالى وبين اشترط الفلاسفة ذلك في الرؤية فانما محل هذا
الاشتراط ~~الفلاسفة ذلك في الرؤية فانما محل هذا الاشتراط~~
الشاهد ولا ذلك على الاطلاق ولا قياس الغائب عليه **على الشاهد** ٧ **وقياس الغائب** وهو هنا رؤيته تعالى صح
وهو رؤية المخلوق مثله **فاسد** في مثل ذلك اذ لا يلزم من اشتراط
ذلك في الشاهد اشتراطه في الغائب واشتراطه مطلقا ممنوع بل
اشتراطه في الشاهد ايضا لما تقدم **وقد يستدل على عدم الاشتراط**
اي على عدم كون ما ذكر شرطا للرؤية **برؤية الله تعالى ايانا فانها**
ثابتة بالاتفاق ولو كان ذلك شرطا لما ثبتت الرؤية بدونه
لكنها ثابتة بدونه فلا تكون شرطا **وفيه** اي هذا الاستدلال **نظر**
اذ لا يتم **لان الكلام** بيننا وبين المخالفين واشتراطهم ذلك
انما هو **في الرؤية بحاسة البصر** ورؤيته تعالى ايانا ليست كذلك
واستدل بعضهم على عدم الاشتراط المذكور بان رؤيته تعالى ايانا
يلزم منها لا محالة ثبوت معنى يقع به الرؤية بدون ما ذكر فمن الجائز

ان يخلق

134

ان يخلق الله في الباصرة قوة مثل ذلك المعنى فتحصل الرؤية بدون
الشروط المذكورة **فان قيل لو كان** الله سبحانه **جائز الرؤية** اي
ان يرى **و**الواقع ان **الحاسة** اي حاسة البصر **سليمة** من
موانع الابصار **لوجب ان يرى سبحانه** الان لوجود المقتضي
من القابل والفاعل وارتفاع الموانع **والا** اي وان لم يجب
ان يرى على هذا التقدير **لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة**
اي مرتفعة **ونحن لا نراها** اذ الجبال مرئية والحاسة سليمة **وانه**
اي الجواز المذكور والقول به **سفسطة** ظاهر البطلان والحاصل
انه اذا لم يشترط للرؤية الا وجود المرئي وسلامة الحاسة لزم ان
يكون سبحانه مرئيا لنا الان واللازم باطل واما الملازمة فلانه
لو لم يكن كذلك امكن ان يكون بحضرتنا مرئيات كثيرة ونحن
لا نراها **قلنا** في الجواب ما ذكرتم من وجوب الرؤية على الوجه
المذكور ممنوع فانّ مبناه على ان وجود الشيء مستند الى علته
الموجبة له وهو باطل على اصولنا فان **الرؤية عندنا** وجميع
الممكنات انما توجد **بخلق الله تعالى** وايجاده باختياره تعالى
فتبين ان الرؤية لا تجب اي لا توجد حتما **عند اجتماع الشرائط**
المشروطة بها بل يجوز ان تجتمع الشرائط ولا يحصل حصولها على الخلق
وايضا قولكم لجاز ان يكون بحضرتنا الخ سلمناه لكنه لا ينافي
العلم بانه ليس هناك شيء كما في علمنا الجازم بان الجبل لم ينقلب
ذهبا مع جواز ذلك في نفس الامر سلمنا وجوب الرؤية عند
تحقق الشرائط جاز اشتراطها بما بينا وشاهدنا ماهية وشروطا لم
لا يجوز ان يكون رؤيته سبحانه متحققة على خلق زيادة قوة في
الابصار لا تحصل الا في الجنة **ومن** اقوى شبههم من **السمعيات**

قوله تعالى لا تدركه الابصار اي لا تراه وذلك ينافي القول بالوقوع
والجواب عن ذلك بعد التنزل وتسليم كون اللام في الابصار
في الاية للاستغراق اذ لنا ان نجيب بان المراد ابصار الكفار
جمعا بين هذه الاية واية القيمة وبعد تسليم افادته اي افادة
هذا النفي عموم السلب فيصير المعنى لا يدركه شيء من الابصار لا
سلب العموم اذ لنا ان نجيب بان ذلك من سلب العموم والمعنى
ان جميع الابصار لا تدركه والكلام المشتمل على النفي والعموم تارة
تعتبر النسبة الى الكل اولا ثم يعتبر النفي واولا ثم تنسب الى الكل فيكون
عموما للسلب نحو وما الله يريد ظلما للعباد ومثل لا يفلح كل احد من
الاول ولا تطع كل حلاف مهين من الثاني وفي هذا المقام
تفصيل وتحقيق اورده الشارح في شرح المقاصد وبعد تسليم
كون الادراك بالابصار هو الروية مطلقا احاطة بالمرئي او لا
لا الروية على وجه الاحاطة اي احاطة الروية بجوانب المرئي اذ لنا
ان نجيب بان الادراك بالبصر هو الاحاطة المذكورة ولما كان
الظاهر من الاية خلاف حاصل هذه الاجوبة المذكورة عدل
الى غيرها فقال والجواب بعد هذه التنزلات لانه لا دلالة فيه
اي في هذا النفي على عموم الاوقات والاحوال لانه سكوت
عنه من ان المراد لا تدركه الابصار في شيء من الاوقات
ولا حال من الاحوال بل يتعين الحمل على النفي بالنسبة الى دار
الدنيا جمعا بين الادلة السمعية وقد يستدل بالاية هذه على
جواز الروية اي امكانها اذ لو امتنعت اي الروية لما حصل
التمدح بها في الاية بنفيها اي الروية ووجه الملازمة ان الممتنع
منتف في حد ذاته فلا يكون نفيه صفة مدح ولانه ضروري الانتفا

كالمعدوم

كالمعدوم الممتنع الروية لا يمدح بعدم رويته اذ لا يكون قولنا
المعدوم لا يرى تمدحا لامتناعها اي روية المعدوم وقد
ثبت التمدح بنفي روية تعالى فتكون ممكنة والحاصل ان التمدح
بنفي الروية انما يكون في ان يمكن روية تعالى ولا يمتنع لكنه انما
لا يرى للتمنع والتعزز عن الابصار والتحجب بحجاب الكبريا والجلال
لا في انه لا يرى لامتناع رويته لكن لا تكون الصفات السلبية
على هذا صفات تمدح وان جعلنا الادراك في الاية عبارة
عن الروية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود اي جوانب
المرئي وحدوده كما ذهب اليه فدلالة الاية حينئذ على جواز
الروية بل على تحققها بالوقوع اظهر من دلالتها على الجواز
بما ذكر من التمدح اذ المعنى على هذا لا تدركه الابصار
اذا نظرت اليه على وجه الاحاطة وهو معتزله معللا للاظهرية
لان المعنى اذ معنى الاية على هذا التقدير انه تعالى مع كونه
مرئيا بالابصار لا تدركه بالابصار على وجه الاحاطة لتعاليه
قطعاً عن التناهي وعن الاتصاف بالحدود التي هي
النهايات والجوانب على ما تبين في التنزيهات والاحاطة بما
لا تناهي محال ومنها اي شبههم السمعية ان الايات الواردة
في سوال الروية نحو يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم
كتابا من السما فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال الذين
لا يرجون لقانا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد
استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا مقرونة بالاستعظام
والاستنكار اي باستعظام الله تعالى ذلك واستنكاره منهم

حيث طلبوا المحال عن استكبار في الارض بغير الحق والجواب ان
ذلك الاستعظام ليس لطلب المحال وانما هو لتعنتهم اي اهل الكتاب
وعنادهم في طلبها اي الروية لا لامتناعها والا فلو كانت الروية
ممتنعة لمنعهم اي بني اسرائيل موسى عليه السلام عن ذلك
السؤال وزجرهم كما فعل بهم زاجرا حين سالوه ان يجعل
لهم الهة لما اتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم فقال انكم
قوم تجهلون بطلب المحال الشرعي فكيف لا يزجرهم عن طلب
المحال العقلي ولهذا اي لكونه عليه السلام لم يمنعهم عن سوال
الروية بل سالها موسى عليه السلام مشعرا بامكان الروية
في الدنيا لان موسى وقومه سالوها فيها ولم يزجرهم عن
ذلك ولهذا اي لكونها ممكنة في الدنيا اختلف الصحابة رضي
الله عنهم في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى ليلة المعراج
فاخرج البخاري والنسائي والحاكم وغيرهم عن ابن عباس
انه راه واخرج مسلم عن عايشة خلافه والاختلاف الواقع
في الوقوع دليل الامكان لان الظاهر من ذلك اتفاقهم
على الامكان وفيه نظر لجواز ان يكون نافي الوقوع مستندا
الى الامتناع واما الروية رويته تعالى في المنام فهي ممكنة
بل واقعة فقد حكيت اي رويته تعالى في المنام عن كثير من
السلف خصوصا عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله تعالى
وينبغي ان يكون ذلك بالاتفاق لما انها ليست بحاسة البصر
ولا خفاء في انها اي روية المنامية نوع مشاهدة تكون
بالقلب دون العين ومن احب معرفة ذلك على وجهه
فعليه بكلام الامام حجة الاسلام رضي الله عنه في ذلك في

كتاب النفخ والتسوية وغيره وفي شرح المحصل لا بد من تحرير
محل النزاع في الروية فان تقايران يقول ان اردتم الا
نكشاف التام فلا نزاع فيه فان المعارف يوم القيمة تصير
ضرورية لكل احد وان اردتم الحالة التي نجدها من انفسنا
عند ابصارنا الاجسام فلا نزاع في انتفايه لان الروية عند
جمهور الحكما عبارة عن ارتسام صورة المرئي في العين وعند
اصحاب الشعاع الخارج من العين بالمرئي وعند قوم عبارة
عن حالة مستلزمة للارتسام او الاتصال وكل ذلك محال في حق
الله تعالى والجواب ان المراد امر ثالث وهو التفرقة التي تحصل
لنا بين حالة العلم بالشيء وبين حالة العلم به بعد ان نراه
وتلك التفرقة ليست عايدة الى الارتسام ولا الى الاتصال
ولا الى حالة مستلزمة لاحدهما والله تعالى خالق افعال العباد
كلها الاضطرارية والاختيارية من الكفر والايمان وهما
اصل كل معصية وطاعة والطاعة والعصيان وفعل الواجب
والحرام والمندوب والمكروه والمباح وكل ماله تحقق في
الخارج لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله الصادرة
عنه بالاختيار وقد كانت الاوايل منهم اي المعتزلة يتحاشون
عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ولا يتجاسرون عليه
يقرب العهد بما كان عليه السلف ويكتفون عن لفظ
الخالق بلفظ الموجد والمخترع فيقولون العبد موجد
لافعاله استبشاعا لاطلاق لفظ الخالق عليه ونحو ذلك
الاطلاق كالمنشي والمبدع وحين راى ابو علي الجبائي
واتباعه كابنه ابي هاشم ان معنى الكل من الاطلاقات

مبحث خلق الافعال

المذكورة واحد فلا فرق بين الخالق وغيره وهو اي ذلك
المعنى الذي هو مدلول هذه الالفاظ المخرج من العدم الى الوجود
وقد علمت سابقا معنى ذلك تجاسر الجبائي واتباعه على العبد
على اطلاق لفظ الخالق اجمع اهل الحق على ان الخالق لافعال على العبد صح
العباد انما هو الله تعالى بوجوه من الادلة السمعية والعقلية
الوجه الاول واقتصر من العقلية عليه ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان اي العبد عالما بتفاصيلها اي افعاله
ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار من موجده
لا يكون اي الايجاد الا كذلك اي الا والموجد عالم بالتفصيل
لانه يمكن وقوع الفعل عن وجوه متفاوتة فلا يتعين وقوعه
على بعض الوجوه دون بعض الا بالقصد اليه ولا يكون ذلك
الا عن العلم به ولهذا يستنكر انتفاء العلم عن الخالق قال تعالى
الا يعلم من خلق واللازم باطل وهو كون العبد عالما بتفاصيل
افعاله واما بيان بطلانه فان المشي الصادر من العبد
مثلا من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات كثيرة متخللة
بين حركات كثيرة ويشتمل على حركات بعضها اي تلك الحركات
اسرع من البعض وبعضها ابطا من البعض وقطعا لا شعور
للماشي الصادر عنه مثل المشي بذلك التفصيل المذكور واذا
بطل علمه بذلك بطل كونه خالقا فثبت ان الخالق لذلك الفعل
هو الله ضرورة عدم الواسطة ولما استشعر ههنا اعتراضا
تقديره انه يجوز ان يكون عالما بذلك ولكنه ذهل عنه اشار
الى الجواب بقوله وليس هذا الحال المعبر عنه لعدم الشعور ذهولا
من الماشي عن العلم بذلك التفصيل بل هو عدم العلم

به لانه

به لانه لو سئل الماشي عن شيء من ذلك اختبارا لحاله لم يمكنه الاخبار
به لانه لم يعلم ذلك ويكاد ان يكون العلم بعدم علمه ضروريا
وهذا الذي بيناه من الحالة المذكورة التي هي عدم علم العبد
بتفصيل فعل نفسه حصل في اظهر افعاله اي افعال العبد الاختيارية
من المشي ونحوه على ان هذا البيان انما هو بالنظر الى هذا الفعل
وبالنظر الى مجرد الحركات والسكنات الظاهرة واما اذا تاملت
في حركات اعضائه اي الماشي التي لا بد في المشي منها وتاملت
في حركاتها في الاخذ والبطش ونحو ذلك من المضغ والازدراد
والعدو وصعود المراقي الصعبة خصوصا افعال اصحاب الصناعات
الدقيقة والامور العجيبة الغامضة وتاملت ما يحتاج الفاعل
اليه في ذلك من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو
ذلك من انجذاب العروق وحركات الاعضاء الباطنة
واثار القوة الطبيعية الى غير ذلك مما يعجز عن ادراكه بل
عن تصوره على ما ينبغي بعد حكايته كثير من العقلاء بل لا تفي بالا
حاطة به القوة الانسانية فالامر من كون العبد غير عالم
بتفصيل فعله اظهر في الدلالة على ذلك مما ذكرناه في المثال
وانظر الى المتكلم كيف ياتي بحروف مخصوصة عن نظم مخصوص
من غير علمه بالات التكلم من اعضائه عند التكلم ولا بالهيات
التي تكون عليها تلك الاعضاء الوجه الثاني من الوجوه
التي استدل بها اهل الحق وهو سمعي النصوص الواردة من
ذلك اي من انه لا خالق الا الله كقوله تعالى والله
خلقكم وما تعملون اي وخلق عملكم وهذا التقدير بناء على ان
ما في هذه الاية الشريفة مصدرية موصولة مع الفعل بالمصدر

بلا يحتاج على تقدير جعلها موصولة لا مصدرية الى حذف الضمير العائد
على الموصول لاجل الرابط فيكون اصل الكلام وما تعملونه فحذف الضمير
تخفيفا لكن الاصل عدم التقدير فلهذا ذهب سيبويه الى انها مصدرية
او المعنى وخلق معمولكم بناء على ان ما موصولة والضمير محذوف
فالتقدير وخلق الذي تعملونه وهو المعمول والى هذا الوجه ذهب
كثيرون لدلالة السياق عليه فان اتعبدون ما تنحتون والله
خلقكم وما تعملون وعلى كل تقدير يحصل الغرض من الاستدلال
اما على الاعراب الاول فظاهر واما على الثاني فلان المعمول الذي
هو المفعول يشمل الافعال اي افعال العباد التي هي محل النزاع
لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او مخلوقة للعبد
محررين لمحل النزاع لم نرد بالفعل في هذا المقام الذي هو
المعنى المصدري المسمى في النحو لفظ الدال عليه بالمفعول المطلق
الذي هو اي ذلك المعنى الايجاد والايقاع فلم نرد بالفعل
المعنى المذكور بل انما نريد ههنا الفعل الحاصل بالمصدر المذكور
فهو من اطلاق المصدر وارادة اسم المفعول الذي هو
اي الفعل الحاصل بالمصدر متعلق الايجاد والايقاع المصدريين
والتلخيص ان محل النزاع انما هو مفعول العبد لا فعله المصدري
اعني بذلك الفعل الحاصل بالمصدر الذي هو المفعول ما نشاهده
من الحركات والسكنات مثلا الحاصلة بكسب العبد وهي التي
نسميها افعاله الاختيارية ولا خفاء في ان المعنى المصدري لا تحقق
له في الخارج فلا يصلح ان يكون محل النزاع واذا كان كذلك
فقد تبين لشمول المعمول لمحل النزاع وان[7] على تقدير جعل ما موصولة
ايضا ولله هول والغفلة عن هذه النكتة التي بيناها

[7] قوله تعالى وما تعملون ظاهر في خلق افعال العباد صح

من ان

من ان المراد بالفعل الذي هو محل الخلاف انما هو المفعول دون
المعنى المصدري قد يتوهم ان الاستدلال على المطلوب بالاية
هذه موقوف على كون ما في الاية مصدرية والتقدير وعملكم
لانه اذا توهم ان محل النزاع انما هو الفعل بالمعنى المصدري اي
لا يسوغ الاستدلال بالاية على كونه مخلوقا له تعالى على تقدير
كون ما موصولة لان المفعول غير الفعل ولا يلزم من كون
المفعول مخلوقا له تعالى ان يكون الفعل ايضا كذلك ومن
النصوص الواردة في ذلك قوله تعالى الله خالق كل شيء
اي كل شيء ممكن لان العموم ليس على اطلاقه بدلالة العقل حيث
قام البرهان العقلي اليقيني على عدم دخول الواجب والممتنع
تحت هذا العموم ودلالة العام عند الحنفية قطعية قبل التخصيص
وكذا بعد التخصيص بمخصص عقلي عند البعض وكقوله تعالى افمن
يخلق كمن لا يخلق حيث كان في مقام التمدح بالخالقية ان
مقتضى اثباتها له تعالى على وجه التمدح ونفيها عن غيره والا
فلو شاركه فيها غيره لانتفى تمدحه تعالى بها وايضا كونها
العبادة اي الاستحقاق المتصف بها ان يعبد يقتضي انتفاءها
عن غيره تعالى وكقوله تعالى هل من خالق غير الله لا يقال على هذا
فالقائل بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين
لقوله باشتراك الخالقية بين الله والعبد دون ان يكون
من الموحدين لانا نقول في جواب ذلك الاشتراك هو
اثبات الشريك لله تعالى في الالوهية ودعوى ان مع الله
تعالى الها غيره وهو على قسمين لانه اما بمعنى وجوب الوجود
اي باثبات شريك يدعي وجوب وجوده كما ينسب للمجوس

اي الخالقية جعلت في هذه الآية مناط الاستحقاق صح

من القولين بالهين واجبين هما النور والظلمة او بمعنى استحقاق
العبادة اي باثبات شريك يدعي استحقاقه لانه يعبد مع كونه
ممكنا كما هو الواقع لعبدة الاصنام فانهم جازمون بحدوثها
وقالوا انما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفى وهذا بقسميه هو
الشرك الاكبر والمعتزلة من اهل القبلة ومن علماء الملة لا يثبتون
شيئا من ذلك الشريك بقسميه وحاشاهم تجاوز الله تعالى
عنهم بل انهم وان اثبتوا للعبد خالقية في الجملة لا يجعلون اي
المعتزلة خالقية العبد كخالقية الله تعالى لانها حادثة متفرعة
على خالقيته تعالى مستندة اليها لافتقاره اي العبد في خالقيته
عندهم الى الاسباب والدواعي المفضية اليها والالات
من الاعضاء وغيرها التي هي اي الاسباب والالات بخلق
الله تعالى بالاتفاق ولذا قيل اذا ناظرت معتزليا فلا تغفل
عن الدواعي الا ان مشايخ ما وراء النهر من المتكلمين قد
بالغوا في تضليلهم اي المعتزلة في هذه المسئلة مسئلة خلق
الافعال حتى قالوا اي المشايخ ان المجوس اسعد حالا منهم
اي من المعتزلة في هذا المقام حيث لم يثبتوا اي المجوس
الا شريكا واحدا من الخالقية هو الظلمة والمعتزلة اثبتوا
في الخالقية شركاء لا تحصى ولقد تجاوزت هذه المبالغة الحد
وكانها صدرت على سبيل التهويل والتشنيع عليهم والانكار لمقالتهم
هذه بالطريق الاقصى زجرا للعامة عن متابعتهم وصونا
لعقايد المقلدين عنها واحتجت المعتزلة على خالقية العبد
بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وحركة المرتعش
وان الاولى وهو حركة الماشي باختياره اي الماشي دون

الثانية

الثانية التي هي حركة المرتعش لانها ليست باختياره فاذا كانت
من افعاله موجودة باختياره فهو بايجاده واحتجوا ايضا بانه
لو كان الكل من افعال العباد بخلق الله تعالى ولا شيء منها
بخلق العبد لبطلت قاعدة التكليف بالشرايع والاحكام و
بطل المدح على الطاعة والذم على المعصية عاجلا والثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية اجلا وهو لزوم ما ذكر ظاهر حيث
كان معنى التكليف طلب الفعل وتركه من العبد والمدح والذم
انما هو على الفعل المضاف للعبد وكذا الثواب والعقاب فاذا
كان الكل بخلقه تعالى وفي العبد امتنع الطلب منه واضافة
الفعل اليه وابطال اللازم ظاهر والجواب عن الوجهين
ان ذلك الالزام لا يتوجه علينا انما يتوجه علينا انما يتوجه
على الطايفة الجبرية القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلا
ورأسا يعني بان العباد لا كسب لهم في الافعال المضافة
اليهم مطلقا ولا اختيار فلا فرق عندهم بين حركة المرتعش
والماشي واما نحن اهل السنة فنثبته يعني الكسب والاختيار
للعباد في افعالهم ونفرق بين الحركتين على ما نحققه فيما بعد
ان شاء الله تعالى ووجه عدم توجه ذلك علينا انا قايلون
بالاختيار وهو مناط ما ذكر من التكليف وتوابعه ولا يلزم
من كون العبد كاسبا للفعل مختارا له ان يكون خالقا له
وسيتضح ذلك وقد تمسك بعض المعتزلة في مدعاهم بانه
تعالى لو كان خالقا لافعال العباد الاختيارية لكان
هو سبحانه القايم والقاعد والآكل والشارب الى غير ذلك
من الصفات واللازم باطل قطعا وهذا الاستدلال يدل

على جبر عظيم وضلال مبين ومنشأه اعتقاد اتصاف الموجد
للشيء به وهو باطل لان المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء
وهو معنى كونه وصفا له لا ان المتصف بالشيء من اوجده
اي بالشيء وهو غلط فاحش او لا يرون ان المستدلون بما
ذكر ان الله تعالى هو الخالق للسواد وساير الصفات في الاجسام
بالاتفاق ولا يتصف سبحانه بذلك ولا بشيء منه كيف وهو سبحانه
خالق للاعيان ولا يعقل الاتصاف بالعين قال الشارح وهذه
الشبهة كنا نسمعها من حمقاء العوام والسوقة من المعتزلة فنتعجب
حتى وجدناها في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يعطي العقول
وعنده تعمى القلوب التي في الصدور وربما يتمسك المعتزلة
من السمعيات بقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين
وقوله تعالى واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اذ فيهما اطلاق
الخالق على العبد والجواب عن ذلك ان الخلق ههنا في الآيتين
بمعنى التقدير لا بمعنى الايجاد ومنه لانت تفري ما خلقت وبعض
القوم يخلق ثم لا يفري اي تقدر الشيء ولا تقطعه وهي اي
افعال العباد كلها كاينة بارادته تعالى ومشيته قد سبق انهما
اي الارادة والمشية عندنا خلافا للكرامية عبارة عن معنى
واحد هو الصفة المخصصة وحكمه تعالى لا يبعد ان يكون ذلك
اي قوله وحكمه اشارة الى خطاب التكوين الذي هو كن
فالمعنى بارادته وتكوينه وقضيته اي قضاوه وهو اي القضا
عبارة عن الفعل مع زيادة احكام واتقان له ويطلق
بمعنى الامر قال تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه والاعلام
وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب والفراغ ومنه قضيت الدين

القضا والقدر

اي فرغت

140

اي فرغت منه وهو عند الاشاعرة الارادة الازلية المتعلقة
بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال والقدر ايجاد الشيء على قدر
مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها وعند الماتريدية
القضا عبارة عن الخلق والتكوين وعند الفلاسفة علمه تعالى
بالعالم على هذا النظام ويسمونه ايضا الارادة والعناية
والقدر عندهم خروج الاشيا الى الوجود العيني على وفق
العلم والمعتزلة لم ينفوا ان تكون افعال العباد الاختيارية
مستندة الى قضايه تعالى وقدره وان قالوا بانه تعالى عالم
بتفاصيلها لا يقال لو كان الكفر الذي هو فعل العبد كاينا
بقضا الله تعالى وقدره لوجب الرضا به اي بالكفر وذلك
لان الرضا بالقضا واجب وتسخطه محذور واللازم وهو
وجوب الرضا بالكفر باطل قطعا لان الرضا بالكفر كفر فالملزوم
مثله وهو كون الكفر بقضايه تعالى لانا نقول الملازمة ممنوعة
لان الكفر مقضي به لا قضا والرضا انما يجب بالقضا دون
المقضي به ولا يلزم من الرضا بالقضا الرضا بالمقضي به وتقديره
اي وبتقديره وهو اي التقدير ويعبر عنه بالقدر تحديد كل
مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر
ومقدار وشكل وكم وكيف الى غير ذلك من حدوده المعينة
وصفاته المشخصة وتحديد ما يحويه كل مخلوق فيكون ظرفه من
زمان ومكان وتحديد ما يترتب عليه اي المخلوق اذا كان
فعلا من ثواب اذا كان طاعة او عقاب اذا كان معصية
والمقصود من قولنا الافعال كلها بارادته تعالى الخ تعميم
ارادة الله تعالى وقدرته وشمولها لجميع الموجودات

التقدير

الممكنة لما مر من اقامة البرهان على ان الكل بخلق الله تعالى
وارادته وهو اي كون الكل بخلقه تعالى يستدعي اي يستلزم
ثبوت القدرة والارادة صفتين له تعالى اما القدرة فلامتناع
الايجاد بدونها واما الارادة فلان نسبة الممكنات الى القدرة
على السوا فلا بد من مخصص ولا يجوز ان يكون امرا خارجا منه
تعالى لعدم امكان الاكراه والاجبار على الفعل في حقه تعالى
فتعين ان يكون المخصص صفة له تعالى فان قيل استشكالا على
التعميم المذكور اذا كانت الافعال كلها بارادته تعالى فيكون
الكافر على هذا مجبورا في كفره ويكون الفاسق مجبورا في فسقه
لان الكفر والفسق واقعان بارادته تعالى فلا يصح تكليفهما
اي الكافر والفاسق بفعل الكفر والفسق الواقع منهما باختيارهما
لا جبرا عليهما فلا جبر على افعال الكفر والفسق مع ثبوت القدرة
والاختيار للعبد كما انه تعالى علم منهما وقوع الكفر والفسق
باختيارهما الذي هو مناط التكليف فلا منافاة بين كون
ذلك مرادا له تعالى وبين التكليف بضده لان وقوع
المراد انما هو باختيار المكلف كما انه لا منافاة بين سبق
العلم بوقوع ذلك منهما والتكليف بضده ولم يلزم من علمه
تعالى بوقوع الكفر والفسق منهما باختيارهما وتوجه الامر عليهما
بالايمان والطاعة تكليف المحال اي تكليفهما بالمحال فلا يلزم من
ارادة ذلك منهما مع كونه واقعا باختيارهما وهما مأموران
بخلافه تكليفهما بالمحال وانما لا يصح التكليف بالايمان والطاعة
اذا كانا مجبورين على الكفر والفسق على ان الممتنع عند البعض
انما هو تكليف المحال بالذات او بالعادة كالجمع بين الضدين

وطيران

بالايمان بدل الكفر
والطاعة بدل الفسق
لانه تكليف ما لا يطاق
اذ وقوع غير مراده تعالى
محال قلنا في الجواب الله تعالى
اراد منهما اي الكافر
والفاسق
صح
فعل الكفر

وطيران الدابة في الجو واما ما يصلح ان يكون متعلقا لقدرة
العبد واختياره فانه يصح التكليف به والجمهور على جواز
التكليف بما لا يطاق وان كان غير واقع لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها لا يقال فعل غير مراده تعالى غير مقدور
للعبد لانا نقول اما ان يراد بالقدرة القدرة الممكنة وهي
سلامة الالات او القدرة الميسرة وهي الاستطاعة فان كان
الاول فهو مقدور له وان كان الثاني فهي لا تسبق الفعل
فالتكليف دائما لغير المقدور بهذا المعنى فمعنى مقدور العبد
لا يكون ممكنا من يفعله بسلامة الالة والمعتزلة انكروا ارادة
الله تعالى للشرور والقبائح التي هي افعال اختيارية للعباد
حتى انهم قالوا انه تعالى اراد من الكافر والفاسق ايمانه
وطاعته اي من الكافر ايمانه ومن الفاسق طاعته لا انه
اراد من الكافر كفره الصادر منه ولا من الفاسق معصيته
الصادرة منه فانكروا ارادته تعالى ذلك زعما منهم اي
المعتزلة ان ارادة القبيح قبيحة يجب تنزهه تعالى عنها
كخلقه وايجاده اي كخلق القبيح وايجاده فانه قبيح يجب
التنزه عنه ايضا فزعموا انه سبحانه لا يريد القبيح ولا يخلقه
لذلك ونحن اهل السنة نمنع ذلك اي كون ارادة القبيح
قبيحة وكون خلقه قبيحا بل القبيح كسب القبيح والاتصاف
به اي بالقبيح والكسب والاتصاف بالقبيح انما يكون
متعلقا بالعبد وارادة القبيح وخلقه انما يكون لحكمة ومصلحة
بل القبيح من حيث نسبته الى خلقه تعالى وايجاده لا يكون قبيحا
وانما يكون قبيحا من حيث الكسب ومن حيث النسبة للمكلف

فعندهم اي المعتزلة يكون اكثر ما يقع في الوجود من افعال
العباد الاختيارية واقعا على خلاف ارادة الله تعالى* وقليل
من عبادي الشكور وهذا القول من المعتزلة شنيع جدا
ان بعض المخلوقين لا يرتضي ذلك لنفسه بالنسبة الى تدبير
داره مع خدمه ومماليكه حكي عن احد ايمة المعتزلة الاوايل عمرو بن
عبيد المتقدم ذكره انه قال ما الزمني احد مثل ما الزمني مجوسي
كان معي في سفينة فقلت له لم لم تسلم فقال يعني المجوسي
ان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد الله تعالى اسلامي
اسلمت فقلت للمجوسي ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن
الشياطين لا يتركونك يعني لا يتركونك تسلم لانهم يزينون
لك سوء عملك فيمنعونك بذلك عن الاسلام فقال المجوسي
في جواب ذلك فانا اكون مع الشريك الاغلب فافحم عمرو
بن عبيد اي افحام حيث الزمه ما الزمه من حاصل كلامه فانه
اذا اراد الله شيا واراد الشيطان خلافه كان وقوع احد
المرادين دليلا على غلبة مريده مع الاشتراك في الارادة
في الجملة وحكي ان القاضي عبد الجبار الهمداني من المعتزلة دخل
على الصاحب ابن عباد رييس وزرا بني بويه الملوك الديلمية
وهو اول من سمي بالصاحب لصحبته ابن العميد الوزير قبله
وفيه يقال بدأت الكتابة بعبد الحميد وختمت بابن العميد
وكان ابن عباد احد الافراد عقلا وادبا وسخا ورآسة
لكنه يرمى بالاعتزال وعنده اي الصاحب الاستاد ابو اسحق
الاسفرايني احد ايمة المتكلمين من اهل السنة الاشاعرة فلما راى
القاضي عبد الجبار الاستاذ ابا اسحاق قال عبد الجبار

* لان افعال الطاعة قليل بالنسبة الى افعال المعصية
قال الله تعالى صح
وقليل الخ

مشيرا

142

مشيرا للاحتجاج على مذهبه سبحان من تنزه عن الفحش يعني
ارادتها وخلقها فقال الاستاذ على الفور مفحما له سبحان من
لا يجري في ملكه الا ما يشا ونكتة العدول عن يريد الى يشا ظاهرة
والمعتزلة اعتقدوا ان الامر بالشي يستلزم الارادة اي
ارادة المامور به وان النهي عن الشي يستلزم عدم الارادة
له فجعلوا على هذا الاصل الفاسد ايمان الكافر الذي لم يقع
مرادا له تعالى لما انه امر به وجعلوا الكفر الواقع غير مراد له
تعالى لما انه نهى عنه ونحن نعلم بطلان هذا الاستلزام عقلا و
شرعا وان الشي قد لا يكون مرادا ومع ذلك يومر به اي
بذلك الشي ~~الشي~~ الذي هو غير مراد وان الشي قد يكون مرادا
ومع ذلك ينهى عنه اي عن ذلك الشي الذي هو مراد وان
كان كذلك فالله تعالى قد يامر الكافر بالايمان ولا يريده
منه وينهاه عن الكفر ويريده منه لحكم ومصالح منوطة بذلك
الامر والنهي يحيط بها اي الحكم والمصالح علم الله تعالى نعجز عن
ادراكها او يفعل الله سبحانه ذلك لانه سبحانه لا يسال عما
يفعل وله التصرف من خالص ملكه بما يشا ولا يجب عليه شي
ثم الامر والنهي على الوجه المذكور لا يستبعد الا يرى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عنده عصيان عبده
يامره اي السيد عبده بالشي ولا يريده اي السيد ذلك
الشي منه اي من العبد وكذا قد ينهاه عن الشي وهو يريده
منه لاجل ما ذكر ومثل هذا لا يخفى وقد تمسك من الجانبين
جانب اهل السنة وجانب المعتزلة بعض يحتج كل على مذهبه بالايات
والاحاديث المختلفة بحسب الظاهر من حيث المدلولات كما

كما تمسك المعتزلي بنحو قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد فظلم
العباد بعضهم بعضا واقع وكما تمسك الشيء بقوله تعالى اولئك
الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم ولو شاء ربك ما فعلوه انما
يريد الله ليعذبهم بها في الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون
وباب التاويل مفتوح على الفريقين للايات لانه لا نص
في الباب من الجانبين ينتفي عنه الاحتمال فالاولى التعويل في
ذلك على الدليل العقلي المنتهض على مذهب اهل الحق وللعباد
افعال اختيارية خلافا للجبرية يثابون اي العباد بها اي بتلك
الافعال ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت اي
الافعال معصية لا كما زعمت الفرقة الجبرية انه لا فعل للعبد
اصلا وان حركاته اي العبد بمنزلة حركات الجمادات حيث
لا تكون افعالا لها وان لا قدرة عليها اي على حركاته ولا
قصد منه اليها ولا اختيار له في ايجادها وهذا الذي زعمه الجبرية
باطل والعلم ببطلانه ضروري لانا نفرق بالضرورة من غير
احتياج الى نظر بين حركة البطش الصادر عن القصد وحركة
الارتعاش الواقعة بدونه ونعلم جزما ان الاول وهو البطش
باختياره اي الباطش دون الثاني وهو الارتعاش فانه
بلا اختياره ولانه لو لم يكن للعبد فعل اصلا مضاف اليه
واقع باختياره لما صح تكليفه اي للعبد من قبل الشروع بفعل
مطلقا ولا صح اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد
عليها والاختيار لها اليه اي الى العبد وتلك الافعال مثل صام
وصلى وكتب وزكى وحج وغزا الى غير ذلك مما نجزم بالبداهة انه
لا تحقق له بدون القصد والاختيار وهذا بخلاف طال الغلام

مبحث افعال العباد لعدم مبحث خلق الافعال انفا

او اسود

او اسود لونه مما يصح اسناده الى من قام به وهو جواب عن سؤال
تقديره ان صحة الاسناد لا تقتضي ان يكون للعبد فعل اذ يصح
الاسناد في مثل ارتعش الشيخ وطال الغلام مع انتفاء كون
الارتعاش والطول فعلين لهما فاجاب بان في الافعال
التي تقتضي بذواتها اسنادها الى القصد والاختيار مما اسندت
اليه بخلاف الافعال التي لا تقتضي ذلك والحاصل بطلان
اللوازم الثلاثة لان العلم بصحة التكليف قطعي وكذا ترتب
الثواب والعقاب على الافعال ضرورة صدق المخبر بذلك
وكذا صحة اسناد الافعال المذكورة على وجه الاختيار ممن اسندت
اليه فالملزوم باطل وهو انتفاء الافعال عن العباد واما الملازمة
فلانه لو صح التكليف بالفعل على تقدير عدم القدرة عليه لكان
تكليفا بالمحال ولانه لا معنى لترتب الثواب والعقاب على
الافعال الا المجازاة ولا يكون بدون اضافة الافعال
الى فاعلها على وجه الاختيار ولانه لو صح اسناد هذه الافعال
الى العبد بدون اثبات انها بمقصده واختياره لزم تخلف
المعلول عن علته لانها تقتضي بذواتها سبق القصد والاختيار
عليها والنصوص القطعية القرآنية تنفي ذلك الذي
قالته الجبرية كقوله تعالى جزاء بما كانوا يعملون اي باعمالهم
المنوطة باختيارهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر الى غير ذلك من الايات الدالة على ثبوت
الافعال الاختيارية للعبد وهي كثيرة جدا فان قيل
استشكالا على ثبوت الاختيار للعبد مع القول بتعميم العلم
والارادة علمه سبحانه وارادته بعد تعميم علم الله تعالى و

القول بشموله كل شيء والقول بتعميم ارادته وشمولها كل
محدث علينا كان او فعلا الجبر لازم قطعا وكل فعل نسب
الى العبد فهو مجبور عليه لانهما اي العلم والارادة المقدسين
اما ان يتعلقا بوجود الفعل المفروض انه باختيار العبد فيجب
وقوع ذلك الفعل ضرورة اقتضاء الارادة ومطابقة
العلم او يتعلقا بعدمه اي بالفعل بان يعلم الله انه لا يوجد
ولا يريد ذلك فيمتنع ان يوجد ذلك الفعل ضرورة
الاقتضاء والمطابقة المذكورين ولا يجوز عدم التعلق ضرورة
ثبوت التعميم ولا اختيار للعبد في الفعل وعدمه على التقديرين
لانه لا يكون واقعا باختياره مع الوجوب اي وجوب
وقوعه بالارادة والعلم ولا يكون عدمه ايضا باختياره
مع الامتناع اي امتناع وقوعه بهما لانه لا معنى للاختيار
الا التمكن من الفعل وعدمه بجعل احدهما بدل الاخر وثبوت
ذلك للعبد مع الوجوب والامتناع المذكورين ظاهر الاستحالة
قلنا في الجواب عن ذلك لزوم الجبر ممنوع لان معنى تعلق العلم
والارادة بالفعل انه سبحانه يعلم وقوع الفعل من العبد
او عدمه باختياره ويريد ان العبد يفعله اي ذلك الفعل
او تركه فلا يفعله باختياره اي العبد في الوجهين واذا ثبت
الاختيار انتفى الجبر فلا اشكال وانما يلزم الجبر لو قلنا بتعلق
العلم والارادة مع قطع النظر عن الاختيار فان قيل على
هذا فيكون فعله اي العبد الاختياري الصادر باختياره
اي الصالح لان يصدر باختياره واجبا ان دفع ضرورة
تعلق العلم بوقوعه واقتضاء الارادة ذلك او يكون الفعل

المذكور

المذكور ممتنعا ان تركه العبد باختياره لما ذكر وهذا القول
يكون الفعل واجبا او ممتنعا ينافي الاختيار اي كونه واقعا باختيار
العبد لان وقوعه بايجاب العلم والارادة ينافي وقوعه باختيار
العبد اذ لا شيء من الفعل الواقع بالايجاب اختياريا وبالعكس
قلنا في الجواب ان القول بمنافاة هذا الوجوب والامتناع
للاختيار ممنوع فان الوجوب اي وجوب الفعل ههنا معناه
اقتضاء العلم والارادة وقوعه بالاختيار من العبد وذلك
محقق ومثبت للاختيار المذكور كما هو ظاهر لا مناف له وايضا
ما ذكرتموه من منافاة الايجاب للاختيار منقوض عليكم
بافعال الباري سبحانه التي لا اختيار للعبد فيها فانها
واجبة الوقوع ضرورة تعلق العلم والارادة بها كذلك مع
انها واقعة بارادته تعالى واختياره نعم صدور الفعل عنه
سبحانه بالاختيار مناف لصدوره عنه بالايجاب لان اسناد
الفعل الى الارادة مناف لاسناده الى العلة فان قيل
استشكالا على اثبات الافعال الاختيارية للعبد مع اثبات
كونها كلها بخلقه تعالى لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا
كونه العبد موجدا لافعاله الاختيارية بالقصد والارادة
منه لها وقد سبق في مسئلة خلق الافعال ان الله تعالى
مستقل اي منفرد بخلق الافعال كلها وايجادها اي الافعال
ومعلوم بالبرهان المذكور في المطولات ان المقدور
الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان المعلول الواحد
لا يعلل بعلتين تامتين لانه ان وجد بهما معا كانت كل منهما
جزء علة وان وجد باحدهما كانت هي المؤثرة فلم تكن الاخرى

علة وحاصل السؤال انه سبحانه موجد للفعل والمفروض ان
العبد موجد له فيلزم دخول المقدور الواحد الذي هو الفعل
الاختياري تحت القدرة القديمة والقدرة الحادثة ولا ريب
في استقلال القدرة المقدسة والارادة بالايجاد وكذا ينبغي
ان تكون قدرة العبد واختياره من هذا الوجه قلنا لا كلام
في قوة هذا الكلام ومتانته وتوجه هذا الاشكال ورصانته
الا انه ثابت بالبرهان القاطع ان الخالق بجميع المحدثات
هو الله وحده وثبت بالضرورة الوجدانية ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا في الجملة في بعض الافعال وهو الاختيارية
كحركة البطش اذ لا تصدر الا بالاختيار دون ان يكون
لقدرته وارادته مدخلا في البعض الاخر كحركة الارتعاش و
لا يخفى ان العلم بان لاختيار العبد مدخلا في بعض الافعال ضروري
واما كون العلم بقدرة العبد ضروريا ففيه نظر ثم مدخلية قدرة
العبد وارادته انما هي بالدوران والترتيب دون التاثير
ان ذلك مختص بالقدرة والارادة الالهيتين وجواب لما
احتجنا في التفصي والتفحص في هذه المشكلة عن هذا المضيق
المتوعر الطريق الى القول بان الله سبحانه خالق لفعل العبد
الاختياري بالاستقلال على سبيل التاثير والقول بان العبد
كاسب لذلك الفعل وتحقيقه اي تحقيق ما ذكر من كونه سبحانه
خالقا والعبد كاسبا ان صرف العبد قدرته وارادته المجعولتين
له بايجاده تعالى الى ذلك الفعل كسب لذلك الفعل فدخل
من هذه الحيثية تحت قدرة العبد واختياره في الجملة وان
ايجاد الله تعالى ذلك الفعل وتاثير قدرته وارادته تعالى

فيه

145

فيه عقيب ذلك اي صرف العبد قدرته وارادته تعالى اليه خلق
وعلى هذا صح ان المقدور الواحد داخل تحت قدرتين
قدرة الله القديمة وقدرة العبد الحادثة لكن دخوله بجهتين
مختلفتين والممتنع دخوله تحتهما بجهة واحدة وهي جهة الايجاد
فالفعل الاختياري مقدور الله تعالى بجهة الايجاد والخلق
ومقدور العبد بجهة الكسب فالفعل واحد وله جهتان جهة خلق
هو متعلق قدرة الله وجهة كسب هي متعلق قدرة العبد فهو
مخلوق لله تعالى مكسوب للعبد بقي ههنا ان جعل الايجاد عقيب
الكسب يقتضي تقدم القدرة على والمذهب انها معه وقد يجاب الفعل صح
بان المراد التعقب الذاتي لا الزماني او المراد بالقدرة بمعنى
سلامة الالات ثم المراد من صرف العبد قدرته الى الفعل
جعلها متعلقة به وقيل قصد استعمالها فيه وهذا القدر المقدر
من المعنى المطلوب ههنا في هذا المضيق وهو اعمال كل من
هذين المقتضيين فيما يليق بحسب الوسع ضروري لا بد منه
والا فيمتنع اهمال قدرة العبد واختياره بالكلية كما يمتنع القول
بعدم تاثير قدرته وارادته تعالى في وجود فعل العبد فتعين
كون ما ذكر ضروريا وان لم نقدر في هذا المقام على ازيد من
ذلك القدر من المعنى في تحرير العبارة المفصحة عن تحقيق
كون فعل العبد الاختياري انما يوجد بخلق الله تعالى وايجاده
اياه مع ما فيه اي فعل العبد للعبد من القدرة والاختيار
اي قدرة العبد واختياره والمعنى انما قدرناه في ذلك
اقصى ما في الوسع عند التحقيق واحسن ما في الباب من تحرير
الفرق بين الخلق والكسب ولهم يعني المتقدمين في الفرق

بينهما اي الخلق والكسب عبارات قابلة للبحث مثل قولهم ان
الكسب ما يقع من العبد بآلة فالخلق ما يقع من الباري
سبحانه لا بآلة وقولهم الكسب مقدور العبد لان المقدور من
انه متعلق قدرته وارادته يقع في محل قدرته اي قدرة العبد
فان قدرته وفعله قائمين به فكسبه واقع في محل قدرته والخلق
مقدور الله يقع لا في محل قدرته تعالى لان محل قدرته تعالى ذاته
المقدسة والخلق يقع في المخلوق وقوله الكسب لا يصح انفراد
القادر به اي بالكسب والقادر به هو العبد ومعناه ان
الكسب لا يكفي في وجوب الفعل بل لا بد في ذلك من قدرة الله
وارادته فلا يصح انفراد القادر به في الايجاد والخلق يصح انفراد
القادر به وهو الباري تعالى لانه المنفرد بالتاثير وفي التوضيح
وقد قال مشايخنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به
فهو كسب فان قيل اعتراضا على جعله للفعل الواحد بين قدرة
الله تعالى وقدرة العبد وعلى هذا فقد اثبتم بما قررتموه من
ذلك ما نسبتم الى المعتزلة وانكرتموه عليهم من اثبات الشركة
بين الخالق والمخلوق في ايجاد الفعل قلنا ممنوع لان الشركة
عبارة عن ان يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل واحد
منهما اي من الاثنين ما هو له اي للواحد من ذلك الشيء
الواحد دون الواحد من الاثنين الآخر وذلك كشركاء
القرية والمحلة فانهم يجتمعون على شيء واحد هو القرية وينفرد
كل واحد منهم بنصيبه منها ولا يقال في الشركة باجتماع اثنين
ومثل باجتماع جماعة لان المراد معلوم وكما اذا جعل العبد
خالقا لافعاله الاختيارية وهي بعض الاعراض وجعل

الصانع

وجعل الصانع تعالى خالقا لسائر الاعراض اي باقيها وجميع الاجسام
اذ في ذلك اجتماع المخلوق والخالق على خلق العالم وانفراد
المخلوق بخلق بعض الاعراض والخالق تعالى بباقي اجزاء العالم
كما ذهب اليه المعتزلة وهذا بخلاف ما اذا اضيف امر من
الامور اي شيئين وكانت تلك الاضافة مختلفة لكونها بجهتين
مختلفتين واعتبارين متباينين كالارض الواحدة فانها تضاف
الى الله والى العبد فانها تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق لانه تعالى
خالقها وملكا للعبد بجهة ثبوت التصرف له فيها بجعل الشرع
وهذا لا خلاف فيه وفسر والملك الرقبة بمعنى يثبت في المحل
يوجب اختصاص ذلك المحل بمن ثبت له ذلك المعنى فيه وملك
اليد بالقدرة على التصرفات الشرعية في الشيء وهذا الذي
ذكر لا يكون من الشيء في شيء وهو ما قلنا به كفعل العبد الاختياري
ينسب الى الله تعالى ويضاف اليه بجهة الخلق والايجاد وينسب
الى العبد ويضاف اليه بجهة الكسب اي كسب العبد واعلم ان
هذه المسئلة من العويصات قيل ان الشيخ ابا الحسن قال له
بعض تلامذته وهو باخر رمق اختيار العبد للفعل بخلقه تعالى
فقال هذا يهدم ما اصلت فاجابه بقوله وان لم تكن الا
الاسنة مركبا فلا راي للمضطر الا ركوبها والحق ان الخير في
الاوساط وان الجبر تفريط والاعتزال افراط فان قيل
استشكالا على القول بان كسب القبيح قبيح دون خلقه فكيف
كان كسب القبيح قبيحا سفها يسفه به الكاسب موجبا
لاستحقاق الذم اي ان يذم به المتصف به بخلاف خلقه
اي خلق القبيح فانه لا يكون قبيحا ولا سفها وانما يكون حسنا

والحاصل ان الفعل الواحد القبيح هو مخلوق الله ومكسوب
العبد واتصاف كسب العبد له بالقبيح انما هو لكونه قبيحا فهلا
كان خلقه كذلك فيجب التنزيه عنه كما هو مذهب المعتزلة
قلنا انما لم يكن كذلك لانه قد ثبت ان الخالق سبحانه
حكيم ومن لازم ذلك انه تعالى لا يخلق شيا مطلقا الا وله
اي للشيء عاقبة حميدة اي محمودة بان يكون في ايجاده
حكمة ويتعلق به مصلحة وان كنا لم نطلع عليها اي تلك العاقبة
لعجز قوانا عن ادراك عجايب صنعته وغرايب حكمته فجزمنا
بكونه تعالى حكيما بان ما استقبحه من الافعال التي هي بكسب
العبد قد هي هنا للتحقيق يكون له تعالى فيها اي الافعال
المستقبحة حكم ومصالح وعواقب حميدة كما في خلق الاجسام
العجيبة بالطبع الضارة المولمة مثل الافاعي فقد قالوا ان
من الحكمة في خلقها بقاء كثير من انواع الحيوان النافعة
لان هذه الهوام مخلوقة من العفونات التي لو لا تكونها
هذه الخبايث والافاعي لتصعدت الى الجو فكثرت الاوخام
وعم البلاء المقتضي للامراض القاتلة فسبحان الصانع الحكيم
واذا كان هذا في الاجسام فلتكن الاعراض كذلك وهذا
بخلاف العبد الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل
القبيح ولا علم له بالعواقب وحقايق الامور والحكم والمصالح
وقد يفعل القبيح ويكسبه لقبحه فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود
النهي عنه اي عن القبيح قبيحا لكون متعلقه على الوجه
المذكور قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم عاجلا والعقاب
اجلا وقوله مع ورود النهي اشارة الى كون الحسن والقبيح

شرعيين

لا عقليين والحسن منها اي من افعال العباد الاختيارية
وهو اي الحسن ما يكون متعلقا للمدح في العاجل في الدنيا
والثواب في الاجل في الاخرة هذا تفسير الحسن الشرعي من
الافعال والاحسن في تفسيره ان يفسر اي الحسن المذكور
بما لا يكون من الافعال متعلقا للذم والعقاب المذكورين
وانما كان هذا التفسير احسن ليشمل المباح بخلاف التفسير
الاول فانه لا يشمله لان المباح لا يتعلق به مدح ولا ثواب
كما لا يتعلق به ذم ولا عقاب لاستواء طرفيه ووجه شمول الثاني
للطاعة والمباح ظاهر اذ كل منهما لا يتعلق به ذم ولا عقاب
فالمباح لا يوصف بالحسن على التفسير الاول ومن ظن ان
المباح قد يتعلق به المدح والثواب كالاكل للتقوي على العبادة
فقد التبس عليه المندوب بالمباح لانه يصير بالنية مندوبا
ويكون اي الحسن من افعال العباد برضى الله تعالى اي
ارادته تعالى من غير اعتراض على فاعله في فعله وانما
قيد به لاخراج القبيح فانه بالارادة مع الاعتراض والقبيح
منها اي الافعال وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل
والعقاب في الاجل ومعنى كونه متعلقا للعقاب صلاحيته له
فلا يرد كون القبيح منه ما لا عقاب عليه ليس برضاه تعالى
لما عليه اي فعل القبيح من الاعتراض يعني على فاعله لكونه
منهيا عنه وهو مختار فيه مع كونه بارادته تعالى وانما فسر
رضى الله تعالى عنه بما ذكر لامتناع حقيقته اللغوية في حقه
تعالى كما في الرحمة قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر
وبه يستدل على عدم الرضا بالمعاصي يعني المص بقوله

ان الحسن برضاه تعالى دون القبيح ان الارادة والمشيئة
وهما واحد والتقدير وقد سبق تفسيره فتتعلق يعني الثلاثة بالكل
اي كل افعال العباد حسنها وقبيحها وان الرضا والمحبة والامر
منه تعالى لا تتعلق الا بالحسن من الافعال المذكورة دون
القبيح منها فلا تتعلق به ثم من الحسن ما لا يتعلق به الامر كالمباح
بالتفسير الثاني الا ان يحمل الامر على الاذن في الفعل او يفسر الحسن
بالتفسير الاول والاستطاعة انما تكون مع الفعل بالمعية الزمانية
لا قبل الفعل ولا بعده خلافا للمعتزلة حيث قالوا بان وجودها
سابق على الفعل وهي اي الاستطاعة حقيقة القدرة الحادثة
التي يكون بها الفعل مكسوبا للعبد ~~وقوله مع الفعل وهي اي~~
~~الاستطاعة حقيقة القدرة الحادثة التي يكون بها الفعل~~
~~مكسوبا للعبد~~ وقوله مع الفعل اشارة الى ما ذكره الشيخ
ابو المعين النسفي صاحب التبصرة فيها من انها اي الاستطاعة
عرض يخلقه الله تعالى في الحيوان انسانا كان او غيره يفعل
به اي بذلك العرض افعاله اي الانسان الاختيارية اي
الصادرة عن اختياره وهو اي العرض المذكور علة للفعل
الاختياري والظاهر ان مراده انه علة لكون الفعل مكسوبا
للعبد والا فلا تاثير له في ايجاده وفي التبصرة ان الاستطاعة
والقوة والقدرة والطاعة متقاربة المعاني وفي مصطلح
اهل الكلام يريدون بها كلها شيئا واحدا اذا اضافوها الى العباد
ثم انه قسمها الى قسمين احدهما سلامة الاسباب وصحة الالات
والثاني معنى لا يمكن تبيين حده بمعنى يشار اليه الى ان قال
وهو علة للفعل والجمهور من الاشاعرة وغيرهم على انها

سميت الاستطاعة مع الفعل

اي الاستطاعة

اي الاستطاعة شرط لاداء الفعل الاختياري ووقوعه لا علة مؤثرة في وجوده
والخلاف لفظي لان من قال بالعلية لم يرد انها مؤثرة في الوجود
وشرطها شرطا لادائه لا ينافي كونها علة لكونه مكسوبا وبالجملة
يعني وعلى تقدير كونها علة او شرطا هو اي الاستطاعة صفة
يخلقها الله تعالى في العبد عند قصد اكتساب الفعل اي اختيار
العبد الفعل فهي من الكيفيات النفسانية لكن قصد اكتساب
الفعل سابق على الفعل وقد تقدم ايجاد الفعل انما هو عقيب
صرف العبد قدرته وارادته اليه فخلق الاستطاعة عند قصد
اكتساب الفعل ينافي كونها معه ثم خلق الصفة المذكورة انما
يكون بعد وجود القدرة التي هي عبارة عن سلامة
الاسباب وصحة الالات فالقدرة بهذا المعنى سابقة
على الفعل وتسمى الممكنة فان قصد العبد فعل الخير وهو الحسن
من الافعال خلق الله له قدرة فعل الخير وان قصد فعل
الشر ٩ فقصده هو السبب المفضي الى خلق القدرة فكان
العبد بقصده الشر هو المضيع لقدرة فعل الخير حيث لم يتعاط
سبب خلقها بقصده فعل الخير فيستحق اي العبد الذم والعقاب
عاجلا واجلا على تضييع قدرة فعل الخير كما انه يستحق ذلك
على فعل الشر لانه وان كان غير مستطيع له قبل وجوده
لما ان الاستطاعة مع الفعل لكنه لما قصده صار مستطيعا
لما ان قصده سبب وجود الاستطاعة ولهذا اي لكونه
هو المضيع للقدرة المذكورة ذم الله تعالى الكافرين
بانهم لا يستطيعون السمع حيث اضاعوا استطاعة السمع
والاصغاء الى الانذار بتركهم قصد ذلك وبهذا التقدير

٩ وهو القبيح من الافعال خلق الله تعالى له قدرة فعل الشر صح

يظهر انه لا اشكال في الذم بعدم الاستطاعة واذا كانت الاستطاعة
التي هي الصفة المذكورة عرضا لا يبقى زمانين وجب لذلك
ان تكون اي الاستطاعة مقارنة في الوجود للفعل المتقدم
بها غير متقدم عليه ولا متأخرة عنه بان يتحد زمان وجودهما
واذا كانت مقارنة له بالزمان لا تكون سابقة عليه اي
على الفعل والا اي وان لم تكن مقارنة بان كانت متقدمة
او متأخرة لزم وقوع الفعل المفروض كونه مقدورا
للعبد بلا استطاعة وقدرة من العبد عليه اي على الفعل لما مر
تقريره من امتناع بقاء الاعراض وزيادة البيان
انها عرض فان تأخرت فظاهر وان تقدمت فان استمر
وجودها الى زمان وجود الفعل لزم بقاء العرض والا فتكون
معدومة حال وقوع الفعل فيلزم وقوعه بدونها كما في
صورة التأخر فان قيل اعتراضا على القول بلزوم المقارنة
من كون الاستطاعة عرضا لا يبقى لو سلم استحالة بقاء
الاعراض وان الاستطاعة لا تبقى زمانين فلا نزاع على
هذا التقدير في امكان تجدد الامثال اي امثال الاستطاعة
عقيب الزوال الامثال شيئا فشيئا وذلك بان يخلق الله
ذلك العرض الذي هو الاستطاعة قبل خلق الفعل فاذا زال
ذلك العرض لكونه لا يبقى خلق الله تعالى عقيب زوال مثله
وهلم جرا الى زمان وجود الفعل فتحصل المقارنة فمن اين يلزم
وقوع الفعل بدون القدرة من القول بسبقها عليه
وقد قلنا ببقائها بواسطة تجدد الامثال الى ان تحصل المقارنة
الا ترى ان اللون عرض لا يبقى ومع ذلك يشاهد باقيا

وليس

149

وليس ذلك الا بتجدد الامثال قلنا في الجواب عن ذلك
انا ندعي لزوم ذلك الوقوع بدونها في صورة السبق
اذا كانت القدرة التي يفرض بها وقوع الفعل هو
القدرة السابقة على الفعل في الوجود على سبيل الفرض
بعينها تحقيقا لا في الجملة واذا كان كذلك كان الفعل المفروض
وجوده فيما بعد واقعا بدونها لا محالة والا لزم بقاء العرض
وهو محال واما اذا جعلتموها اي القدرة المثل المتجددة
المقارنة للفعل مع انها سابقة عليه بمعنى ان بعض المثل
سابقا على الفعل وبعضها مقارن له فيصح في الجملة القول بسبق
القدرة على الفعل مع انه واقع بها نظرا الى ان الامثال
المتجددة عرض واحد باق بذلك الاعتبار فقد اعترفتم بانه
لزمكم لزوم ما ظاهرا من قوة الصريح وما نفيتم وقلتم كما قلنا
بان القدرة التي بها الفعل حقيقة لا تكون الا مقارنة
غير سابقة لاعترافكم بان السابق مثل لما وقع به الفعل لا
عينه وان قلتم انهما واحد باعتبار تماثلهما وايضا فنحن لا نمنع
السبق بهذا المعنى ثم ان ادعيتم ايها القائلون بالسبق
على هذا الوجه انه لا بد لها اي الاستطاعة المقارنة من
امثال سابقة على الفعل حتى انه لا يمكن ايقاع الفعل باولها
يحدث من القدرة بل يشترط لذلك الامكان حدوث
امثال سابقة على حدوث المقارن فعليكم البيان اي
اثبات ما ادعيتم انه لا بد منه ليتعين القول بسبق الاستطاعة
على الفعل والا فما الداعي الى هذا التكلف هذا هو التحقيق
في الرد على القائلين بان الاستطاعة سابقة على الفعل

واما ما يقال في الرد عليهم وهم المعتزلة تلخيصا لما في التبصرة فلو فرضنا بقاء القدرة السابقة على الفعل الى آن وجود الفعل على كلا التقديرين في بقائها اما بتجدد الامثال تجددا واما باستحالة بقاء الاعراض حقيقة كما هو مذهب الفلاسفة فالمعتزلة اما ان يقولوا بجواز وجود الفعل بتلك القدرة في اول زمان وجودها او يقولوا في امتناعه فان قالوا اي المعتزلة بجواز وجود الفعل بها اي بالقدرة في الحالة الاولى المذكورة فقد تركوا اي المعتزلة مذهبهم وهو قول بان القدرة انما تكون سابقة على الفعل حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة غير سابقة عليه ان قالوا بامتناعه اي امتناع وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى لما قالوا به من تعين السبق المذكور لزم المعتزلة من القول بذلك التحكم باثبات حكمين متنافيين لشيء واحد مع الاستواء في النسبة ان وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى مساو لوجوده بها في الحالة الثانية اذ صلاحية الزمانين لذلك واحدة ويلزم من ذلك الترجيح من غير مرجح اذ القدرة الصالحة للفعل بحالها المذكور لم تتغير عنه واحوالها متشابهة في جميع زمان وجودها ولم يحدث فيها اي القدرة معنى يقتضي تغيرها واختلاف حالها لاستحالة ذلك اي حدوث المعنى في الاعراض على الاعراض لان ذلك المعنى الحادث عرض وقيام العرض بالعرض محال واذا كان كذلك فلم صار الفعل بها اي القدرة في الحالة الثانية من وجودها واجبا وقوعه وفي الحالة الاولى ممتنعا وقوعه مع الاستواء المذكور والحاصل ان اللازم من

من القول

من القول سبق القدرة على الفعل وجوبا احد امرين الترجيح من غير مرجح او الرجوع على هذا القول بنقضه وجواب قوله وانما يقال قوله ففيه ان ما يقال في الرد على المعتزلة نظر وذلك لان المعتزلة القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل بالزمان لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اي مقارنة حدوث القدرة لحدوث الفعل واتحاد زمان وجودهما بل يجوزون ذلك فلا يتوجه ان يقال لهم اما ان تجوزوا وجود الفعل بالقدرة في الحالة الاولى ولى ولا يقولون بان كل فعل للعبد يجب ان يكون وقوعه بقدرة قايمة بالعبد سابقة عليه اي على الفعل بالزمان البتة بان يكون زمان القدرة سابقا على زمان الفعل حتى انه يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة عليه حال كونها مقرونة بجميع الشرايط التي لا بد في الفعل منها بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة وانما محل النزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل اولا فقلنا بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الاعراض وقالوا بجوازه بناء على بقائه ففي ما ذكروه نظر لما قلنا ولانه يجوز ان يمتنع الفعل بالقدرة السابقة في الحالة الاولى اي ابتداء زمان حدوثها لانتفاء شرط من شروط الفعل او انتفاء تعلق القدرة المؤثرة به او وجود مانع من وجود الفعل او من تعلق القدرة به ولانه يجوز ايضا ان يجب الفعل في الحالة الثانية وهي استمرار زمان حدوثها لتمام الشرايط وحصول جميعها وانتفاء الموانع بتمامها فيجوز ما ذكرنا من الوجهين

كما يجوز الوجوب في الحالة الاولى والامتناع في الحالة الثانية
تعين ما ذكر مع ان القدرة التي هي صفة القادر الذي هو
العبد وهي عرض قايم به في الحالين اي الحالة الاولى والثانية
على السوا لم يحدث فيها ما يغيرها يعني يمكن ان يقال بوجوب الفعل
وامتناعه بالقدرة في كل من حالتي القدرة لقيام المقتضي لذلك
مع عدم تغير القدرة في نفسها ولا يلزم من ذلك تحكم ولا
ترجيح من غير مرجح ومن ههنا اي من كون الفعل يجب عند
تمام الشرايط التي منها حصول المقتضي وانتفا الموانع ويمتنع لفوات
بعضها ذهب بعضهم وهو الامام الرازي الى انه ان اريد
بالاستطاعة المتنازع فيها من حيث امتناع السبق وعدمه
القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير في وجود الفعل فالحق
احق اي الاستطاعة انما توجد مع الفعل مقارنة له في الزمان
ولا يجوز ان يسبقه بالزمان لان الفعل يجب عند تحققها ولا
يتخلف ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته التامة والا
اي وان لم يكن المراد بالاستطاعة ذلك فقبله اي قبل
الفعل يعني فيجوز ان تكون القدرة قبل الفعل بالزمان
لانها غير مستجمعة للشرايط بقي ههنا ان التاثير في الفعل من
خصايص القدرة الازلية فما معنى كون القدرة الحادثة
موثرة والجواب عن ذلك من ثلاثة اوجه احدها ان
المراد التاثير في الكسب ثم لما كان القول بجواز سبق
القدرة على الفعل يقتضي بقا العرض بالشخص اشار الى التزامه
وسبق من ذلك ما فيه مقنع فقال واما امتناع بقا الاعراض
الذي يبتني عليه القول بامتناع سبق القدرة على الفعل

فبني

فبني على مقدمات صعبة البيان بتعد اثباتها فلا يتم وهي
اي تلك المقدمات ان بقا الشي مطلقا امر محقق الوجود
زايد عليه اي على الشي فقد قال الشارح والحق ان البقا
استمرار الوجود وعدم زواله والمقدمة الثانية انه يمتنع
قيام العرض بالعرض وان كان كذلك فيمتنع قيام البقا
بنا على انه عرض بالعرض وقد جوزه الفلاسفة والمقدمة الثالثة
انه يمتنع قيامهما معا اي العرضين القايم احدهما بالاخر بالمحل
الذي هو الجوهر وهذه مبني للمقدمة التي قبلها لانها لو قام
العرض لكان احد العرضين قايما بالجوهر بالضرورة والمعروض
ان العرض الاخر قايم بهذا العرض فيكون محلا له وليس
قيامه به اولى من قيامه بالجوهر لان القايم بنفسه اولى
بالمحلية من القايم بغيره فتعين ان يكون العرض الثاني
قايما بالجوهر وقد فرض قايما بالعرض الاخر هذا خلف فامتنع
قيام العرض بالعرض والجواب منع كون الجوهر اولى بالمحلية
لجواز ان يكون احد العرضين ناعتا للاخر بخصوصه فيكون
اولى به ولما استدل القايلون بكون الاستطاعة قبل
الفعل على مذهبهم هذا بان التكليف بالفعل من الشارع
حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر في حال كفره مكلف
بالايمان وان تارك الصلاة مكلف بها حال تركه لها بعد
دخول الوقت اذ لا يكون مكلفا بها قبل ذلك ولا يسمى
ايضا تاركا لها فلو لم تكن الاستطاعة متحققة الوجود حينئذ
حصل التكليف قبل الفعل لزم تكليف العاجز عن الفعل به اذ غير
المستطيع عاجز والمستطيع بدون وصف الاستطاعة ممتنع

والمفروض عدمها وقت التكليف وهذا اللازم وهو تكليف
العاجز باطل لان تكليف ما لا يطاق فلزومه باطل وهو كون
الاستطاعة غير سابقة على الفعل فثبت المطلوب وهو كونها
متحققة قبل الفعل اشار المصنف الى الجواب عن ذلك بقوله
ويقع هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة ويطلق على سلامة
الاسباب المفضية الى الفعل في الجملة وسلامة الالات والجوارح
وهو من عطف الخاص على العام اذ الالات تشمل الجوارح
وغيرها والظاهر ان هذا الاطلاق بالاشتراك اللفظي فالاستطاعة
تطلق بالمعنى المذكور كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا فقد فسرت الاستطاعة هنا بالزاد
والراحلة والوجه انها التهيؤ الجامع لذلك وغيره من الاقتصار
على الزاد والراحلة ظاهر التوجيه وحاصل الجواب ان مناط
التكليف انما هو الاستطاعة بهذا المعنى وبه ينتفي العجز فان
قيل اعتراضا على جعل الاستطاعة بهذا المعنى صفة للمكلف
الاستطاعة في حد ذاتها مع قطع النظر عن هذا المعنى صفة
المكلف حيث يشتق له منها اسم فاعل وسلامة الالات
والاسباب صفة لها ليست صفة له اي المكلف فكيف يصح
تفسيرها اي الاستطاعة التي هي صفة له بها اي بالسلامة
المذكورة التي لا تصلح ان تكون صفة لذلك الشي قلنا
في الجواب المراد من قولنا سلامة الاسباب والالات سلامة
اسبابه اي المكلف والاته فاللام بدل الاضافة والمكلف
كما انه يتصف بالاستطاعة التي هي عرض قايم به مقارنة
للفعل كذلك يتصف بذلك المعنى الاخر الذي هو السلامة

المضافة

المضافة الى الامر المضاف الى المكلف فصح الربط والحمل حيث
يقال من حمل ذلك عليه بالاشتقاق هو اي المكلف ذو سلامة
اسباب والات الا انه اي لفظ سلامة الاسباب لتركبه تركب
اضافة فيتعذر حمله عليه بالمواطاة لا يشتق منه اي هذا اللفظ
اسم فاعل يحمل عليه اي المكلف على انه يصح الحمل بالمواطاة ايضا
في المعنى فيقال هو سليم الالات وهذا بخلاف لفظ الاستطاعة
حيث لا تركب فيه يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه فيقال هو مستطيع
وصحة التكليف يعتمد اي يستند الى هذه الاستطاعة التي هي
سلامة الالات والاسباب وتستدعي سبق وجودها على الفعل
وتحققها حال التكليف لا الاستطاعة بالمعنى الاول الذي هو
العرض المقارن ان لو اعتمد صحة التكليف ذلك لزم تكليف
العاجز بالضرورة وانما كان كذلك لان سلامة الاسباب
والالات مناط ايجاده تعالى للقدرة التي بها الفعل عند القصد
اليه فلا يكون مطالبا بعد السلامة المذكورة الا بالقصد
فان اريد بالعجز في قوله لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول المقارن للفعل فلا نسلم استحالة تكليف العاجز
بهذا المعنى وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثاني
وهو السلامة فلا نسلم لزومه اي لزوم تكليف العاجز بهذا المعنى
لجواز ان يحصل قبل الفعل حال التكليف او قبله ايضا سلامة
الاسباب والالات فتكون القدرة بهذا المعنى سابقة على
الفعل فيكون المكلف قادرا بهذا المعنى لا عاجزا والحاصل
تسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم على التقدير الاول وعكسه
على التقدير الثاني وقد يجاب عن الاستدلال المذكور على سبيل

منع الملازمة بان القدرة الحادثة صالحة للضدين من الخير والشر
وهذا عند الامام ابي حنيفة رحمة الله تعالى عليه كما هو في التبصرة
وتابعه على ذلك ابو العباس القلانسي وابو العباس بن سريج
وابن الراوندي وغيرهم وخالف في ذلك جمهور الاشاعرة
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي
تصرف الى الايمان على تقدير ارادة المكلف ذلك لا اختلاف
بين قدرة الكفر وقدرة الايمان الا في التعلق يعني انهما واحدة
بالذات وان اختلفا باعتبار اختلاف التعلق فاذا تعلقت
بالايمان سميت قدرة ايمان واذا تعلقت بالكفر سميت قدرة
كفر وليس لها خصوصية باحد الضدين في حد ذاتها وانما المقتضي
للتعلق قصد المكلف ولهذا كان مضيعا بصرفها الى الكفر وهو
اي الاختلاف بالتعلق لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة
بالتعدد بل الذات واحدة فاذا كان كذلك فالكافر اذا
كلف بالايمان فهو قادر على الايمان المكلف به غير عاجز
عنه لوجود القدرة الصالحة للايمان الا انه اي الكافر صرف
قدرته المخلوقة الصالحة للايمان والكفر الى الكفر وضيع اي
الكافر باختياره المذموم صرفها اي القدرة الى الايمان
بصرفها باختياره الى الكفر فاستحق بهذا الصنع هذا التضييع
الذم عاجلا والعقاب اجلا وعلى هذا فسبب الذم والعقاب
صرف القدرة الصالحة للطاعة الى المعصية وعلى القولين
باختلاف القدرتين ذاتا سببه القصد الى كسب المعصية
المفروض كونه سببا لخلق القدرة عليها واذا تقرر هذا فلا
يلزم تكليف العاجز على تقدير ارادة الاستطاعة بالمعنى

الاول ولكن لا يخفى على المتامل ان في هذا الجواب تسليما للمدعى
اي لكون القدرة بالمعنى الاول حاصلة قبل الفعل وذلك
لان القدرة على الايمان في حال الكفر يلزم قطعا ان يكون
قبل الايمان بالضرورة لا محالة لان الكفر حصل بالقدرة
الموجودة المفروض كون الكافر قادرا بها على الايمان الذي
لم يوجد بعد ضرورة قيام الكفر فلزم تقدم القدرة على الايمان
عليه وهو ظاهر فان اجيب عن هذا الاعتراض الحاصل من
قوله ولا يخفى الخ بان المراد من قولنا بصلاحية القدرة
للضدين حتى ان الكافر يكون قادرا بها على الايمان ان القدرة
وان صلحت في حد ذاتها للضدين كالكفر والايمان لكنها
اي القدرة من حيث التعلق باحدهما اي الضدين لا تكون
اي القدرة الا معه اي مع احدهما مقارنة له غير سابقة
عليه ايمانا كان ذلك اي مع احدهما مقارنة له غير سابقة
عليه ايمانا كان ذلك الواقع او كفرا حتى ان ما يلزم من
تلك الصفة مقارنتها للفعل عند التعلق به في الوجود هي القدرة
المتعلقة بالفعل الحاصل بها وما يلزم مقارنتها للترك اي
ترك الفعل اذ هو ايضا فعل مقصود وهي القدرة المتعلقة
به اي بالترك غير انها صالحة قبل التعلق لكل من الفعل والترك
لكنها اذا تعلقت كان وجودها مقارنا لما تعلقت به فتكون
القدرة بواسطة التعلق المذكور مختلفة فما يلزم في الواقع
كونه مقارنا للفعل متعلقا به فهو قدرة الفعل وما يلزم كونه
مقارنا للترك فهو قدرة الترك واما نفس القدرة بالنظر
الى وحدتها فقد تكون متقدمة في الوجود على احد الضدين

كالايمان في حال كونها متعلقة بالضد الاخر كالكفر مقارنة له يعني
ان صلاحيتها للضدين انما هو في التصور فاذا تعلقت باحدهما
تعينت له وكان وجودها مقارنا لوجوده ويلزم من ذلك
تقدمها في الوجود على الضد الذي لم تتعلق به[٢] وليس في ذلك
تسليم المدعى لانه عبارة عن تقدم القدرة على الفعل الذي
ستتعلق به قلنا في الجواب عن هذا الجواب هذا الذي قيل
مما لا يتصور فيه نزاع اذ الكلام في صحة تصور القدرة قبل الوقوع
صالحة للضدين فاذا تعلقت باحدهما مقارنة له في الوجود
اختصت به فلم تصلح لغيره والنزاع انما هو في وجود القدرة
سابقة على الفعل قبل تعلق به او بضده هل يجوز ام لا فقلنا
بعدم الجواز وقال المخالف يلزم من قولكم هذا تكليف العاجز
وكان حاصل الجواب الاخير عن ذلك انه غير لازم لما ان
القدرة التي حصل بها كفر الكافر صالحة لان يحصل بها الايمان
فكان الكافر قادرا بتلك القدرة على الايمان الذي
لم يوجد واعترض ذلك بان فيه اثبات تقدم القدرة
في الوجود على الفعل كما تبين فما ذكر من معرض الجواب عن
هذا الاعتراض لا مساس له به بل هو اي هذا لغو من
الكلام لانه لا فائدة له في هذا المقام يحسن السكوت عليها
لان قوله بصلاحية القدرة للضدين اما ان يريد به صلاحيتها
لذلك قبل الوجود كما هو ظاهر كلامه فهذا لا نزاع فيه ولا فائدة
في ذكره واما ان يريد صلاحيتها لذلك بعد وجودها
متعلقة باحد الضدين حتى ان الكافر يكون قادرا على الايمان
بتلك القدرة فهو عين ما حصل الجواب به وفيه تسليم

المدعى

[٢] مع كونها في نفسها صالحة له قبل التعلق بضده صح

المدعى فليتأمل فقد يظهر بالتأمل تناقض هذا الكلام من وجهين
احدهما ان القول بصلاحية القدرة للضدين مناف لكونها
من حيث التعلق باحدهما لا تكون معه الخ اذ هو ظاهر في اختصاصها
بما تعلقت به الثاني ان قوله حتى ان ما يلزم مقارنتها للفعل
الى اخره ظاهر في تعددها وقوله واما نفس القدرة ظاهر
في وحدتها ولا يكلف الله سبحانه العبد بما ليس في وسعه ولا
طاقة له به سواء كان ما وقع به التكليف ممتنعا في نفسه وهو
المحال بالذات كجمع الضدين نحو الجمع بين الحركة والسكون
او كان ممتنعا لغيره ممكنا نفسه كخلق العبد الجسم وقلبه
الحجر ذهبا الى غير ذلك من المحال العادي واما ما يمتنع من
الافعال الاختيارية بناء على ان الله تعالى علم وقوع خلافه
من العبد او يكون امتناعه بناء على انه تعالى اراد وقوع
خلافه والمعنى ان امتناعه ~~بنا~~ على من حيث تعلق العلم والارادة بعدم وقوعه كايمان الكافر
بخلافه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه اي نفس ذلك الفعل
حيث لم يكن محالا بالذات ولا بالعادة فهو صالح في حد ذاته
لان يكون مكسوبا للعبد ولا يقال الممتنعات العادية ايضا
كذلك لانا نقول سلامة الاسباب والالات بالنسبة اليها
ممتنعة ولا يقال تعلق العلم والارادة بخلافه مانع من كونه
مقدورا للعبد لانا نقول علم الله وارادة خلافه على الوجه
السابق بيانه من كونه سبحانه علم من العبد ترك الفعل
بالاختيار على ما حقق هناك ثم عدم وقوع التكليف بما
ليس في الوسع وسع المكلف متفق عليه لقوله تعالى لا يكلف
الله نفسا الا وسعها ولا يرد ورود التكليف بما ليس من

مبحث
لا يكلف العبد بما
ليس في وسعه

الذي
علم الله تعالى انه لا يؤمن
وكذا طاعة العاصي
فلا نزاع في وقوع التكليف
به بين الامة للاجماع
على تكليف ابي جهل بالايمان
لكونه اي ما تعلق العلم
والارادة
صح
بخلافه

من الوسع في قصة ادم عليه السلام لان الامر الذي خاطب
الله تعالى به الملائكة في قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء ليس
للتكليف وانما هو للتعجيز اي تعجيز الملائكة واظهار شرف ادم
وبيان مرتبته في العلم في الملأ الاعلى واستحقاقه لذلك
التحية الشريفة وقوله تعالى حكاية لقول المؤمنين ربنا
ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به لا يرد ايضا لانه ليس المراد بالتحميل
في الاية هو التكليف بما لا يطاق بل المراد به ايصال ما لا
يطاق من العوارض المنافية اليهم اي الى السائلين
فسألوا الله تعالى ان لا يحملهم من العوارض نحو الامراض
والنقص من الانفس والثمرات بما لا طاقة لهم به وفيه
نظر من وجهين الاول ان الاية لا دلالة فيها على وقوع
التكليف بما ليس في الوسع على ذلك التقدير حتى يحتاج
الى التاويل الثاني اذ ظاهر الاية يدل على العموم بل ان
المراد بالتحميل التكليف وانما النزاع بيننا وبين المعتزلة
في الجواز العقلي فمنعه اي جواز التكليف بما ليس في الوسع
المعتزلة بناء للمنع المذكور وعلى القبح العقلي لانهم حكموا العقل
في حسن الافعال وقبحها فقالوا التكليف المذكور يقبحه العقل
ويمتنع صدور القبيح منه تعالى وجوزه اي التكليف المذكور
الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن تابعه لانه لا يقبح من
الله شيء يصدر عنه فلا يوصف تكليفه سبحانه وتعالى عبده
بما ليس في وسعه بالقبح لانه تصرف في خالص ملكه ولان
الحاكم بالحسن والقبح انما هو الشرع ثم مذهب المعتزلة في
ذلك قال به كثير من اهل السنة ومنهم الامام حجة الاسلام

واليه

واليه يميل المصنف حتى قال بعضهم انه الحق وقد يستدل من قبيل
المانعين بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفي الجواز
اي على امتناع تكليف ما ليس من الوسع وتقريره اي الاستدلال
انه اي تكليف ما لا يطاق لو كان جايزا وقوعه لما لزم من
فرض وقوعه محال لان كل ما لزم من فرض وقوعه محال
فهو محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
والا لزم امكان الملزوم واستحالة اللازم فيتحقق الملزوم
بدون اللازم وبطلانه ظاهر فاستحالته توجب استحالة ملزومه
تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه اي تكليف ما لا يطاق لو وقع لزم
كذب كلام الله تعالى من الاخبار بعدم الوقوع واللازم
باطل ضرورة القطع بصدقه وهذا معنى قوله وهو اي اللازم
محال فالملزوم محال وهو الوقوع وهذه الطريقة التي حصل بها
الاستدلال نكتة مطردة في بيان استحالة كل ما تعلق
علم الله او ارادته او اخباره بعدم وقوعه اي ما تعلق
به احد هذه الامور اما في الاخبار فقد تبين واما في العلم
والارادة فلانه لو وقع لزم الجهل ووقوع غير المراد وكلاهما
محال لكنه مشكل لما تقدم تقديره من ان مثل ذلك ممكن في
نفسه مقدور للمكلف ولا شيء من المستحيل كذلك وايضا
لزوم المحال من فرض الوقوع دليل الامتناع فكيف لزم
المحال من فرض الوقوع دليل الامتناع فكيف لزم المحال
من فرض وقوع ما تعلق احد هذه الامور بعدم وقوعه
مع كونه ممكنا فقد تبين اشكال هذه النكتة وحلها انما
لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه

محال بل قد يكون الشيء ممكنا في نفسه و يلزم من فرض وقوعه
محال كما فيما ذكر وانما يجب ذلك اي عدم لزوم المحال
من فرض وقوع الممكن لو لم يعرض له اي للممكن الامتناع
بالغير اي ان يصير ممتنعا بغيره والا فاذا عرض له الامتناع
بالغير يجوز ان يكون لزوم المحال من فرض وقوعه بنا
على ذلك الامتناع بالغير العارض له و ذلك الغير تعلق
الاخبار بعدم الوقوع او تعلق علم الله او ارادته او العادة
الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بعد عدمه بقدرته
واختياره تعالى لا بالايجاب ٣ الشيء الاكون من وجوده
وعدمه ممكنا مع انه يلزم من فرض وقوعه اي العدم با
باستمراره تخلف المعلول الذي هو وجود العالم عن علته
التامة وهي القدرة والاختيار المتعلقين به وهو اي
التخلف المذكور محال فعدم العالم ممكن في نفسه لكن عرض
له الامتناع بغيره الذي هو تعلق القدرة والارادة بضده
الذي هو وجود العالم فلزم من فرض وقوعه محال هو
التخلف المذكور بنا على ذلك الامتناع العارض له كايمان
ابي جهل ممكن في نفسه لكن عرض له الامتناع بغيره الذي
هو الاخبار الصادق بعدم وقوعه فلزم من فرض وقوعه
محال هو كذب الاخبار بنا على ذلك الامتناع العارض
له وكما يعرض للممكن الامتناع بغيره كذلك يعرض له الوجوب
بغيره الذي هو تعلق القدرة والارادة به واي حاصل
من حل هذه المشكلة ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه
محال بالنظر الى ذاته اي الممكن واما بالنظر الى امر زائد

على نفسه

٣ فعدمه اي العالم امر ممكن في نفسه اذ لا معنى لامكان صحة الشيء الخ

156

على نفسه اي الممكن عارض له يصير به ممتنعا فلا نسلم انه الممكن
لا يستلزم فرض وقوعه المحال بل يستلزمه بنا على عروض
الامتناع له كما تقرر فههنا قاعدة اجمالية هي ان ما لزم
من فرض وقوعه محال لذاته فهو المحال بالذات وما لزم
من فرض وقوعه محال لا بالنظر الى ذاته فهو المحال بغيره
وقد تقدم من تحقيق ذلك ما فيه مقنع هذا ومن فروع
مسئلة خلق الافعال عند المعتزلة التوليد وهو ايجاد فعل
الفاعل فعلا آخر لفاعله في محل قدرته او خارجا عنه سواء كان
متولدا من فعله او من الفعل المتولد منه وحاصل مذهبهم
ان العبد اما موجد لفعله بالمباشرة كما في تحريكه يده او
بالتسبب كما في حركة المفتاح المتولدة من حركة اليد او حركة
شيء آخر بواسطة حركة المفتاح فاشار الى بطلان ذلك بقوله
وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان له وما
يوجد من الانكسار في الزجاج مثلا عقيب كسر انسان
ذلك الزجاج قيد بذلك اي بقوله عقيب الضرب والكسر
ليصلح ان يكون ذلك محلا للخلاف بيننا وبين المعتزلة
فانه اي ذلك الحاصل عقيب الفعل للعبد الذي هو
فاعل الضرب والكسر صنع فيه اي الحاصل عقيب فعله
انه لا صنع له فيه وما اشبهه اي ذلك الالم والانكسار
كالموت الحاصل عقيب القتل اي ايقاع القتل المفضي الى
الموت كالذبح مثلا كل ذلك المذكور ونحوه مخلوق لله
تعالى غير مضاف الحقيقة ومن حيث التاثير الى العبد
لما مر تقريره من ان الخالق لجميع المحدثات انما هو الله

تعالى وحده لا شريك له ومن ان كل الممكنات الموجودة مستندة
في حدوثها اليه تعالى بلا واسطة من المحدثات لان المؤثر في ذلك
قدرته تعالى وارادته والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال
الصادرة عن العباد وهي الافعال الاختيارية الى غير الله
تعالى فزعموا انها بايجاد العباد وارادوا ان بعضها واقع في محل
قدرة العبد بمباشرته وبعضها بدون مباشرته مع اضافتها
اليه بالتسبب قالوا اي المعتزلة ان كان الفعل المضاف
الى العبد صادرا عن الفاعل وهو العبد بلا توسط فعل اخر
صدر من الفاعل فهو اي الفعل بلا واسطة فعل اخر فبطريق
التوليد يضاف اليه ومعناه اي التوليد ان يوجب فعل
لفاعله فعلا اخر كحركة اليد التي هي فعل للانسان توجب لفاعلها
المذكور فعلا اخر هو حركة المفتاح فتكون الثانية متولدة
من الاولى فالالم يتولد من الضرب والانكسار يتولد من
الكسر كتولد حركة المفتاح من حركة اليد وليسا اي الالم والانكسار
عند المعتزلة مخلوقين لله تعالى بناء على ما اصلوا وعندنا الكل
من الاعيان والاعراض والافعال المتولدة وغيرها كائن
بخلق الله تعالى وحده لا صنع للعبد في تخليقه اي المتولد بزعمهم
من فعله والاولى في هذه العبارة ان لا يقيد الصنع
بالتخليق بل يقال لا صنع له فيه اصلا لان ما يسمونه اي المعتزلة
متولدات لا صنع للعبد فيه عندنا اصلا لا بالتخليق ولا بالاكتساب
اما التخليق فلاستحالته وامتناع صدوره من العبد عندنا
لما تبين من انفراده تعالى به واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب
ما ليس قائما بمحل القدرة قدرة المكتسب لما تقدم تقريره في

يضاف اليه بطريق المباشرة والا اي وان كان صادرا بتوسط صح فعل اخر

في الفرق

في الفرق بين الخلق والكسب والمتولدات غير قائمة بمحل القدرة وما كان
منها قائما بمحل القدرة فهو في معنى ما لم يكن بمحل القدرة اذ لا فرق من
هذه الحيثية بين الالم الحاصل عقيب جرح الانسان يده والالم الحاصل
عقيب جرح يد غيره ولهذا اي لكون المتولدات يستحيل اكتسابها
لا يتمكن العبد من عدم حصولها اي المتولدات بل يحصل عقيب
فعله جبرا عليه بخلاف افعاله اي العبد الاختيارية فانه تمكن من
عدم حصولها اذ لا معنى لكونها اختيارية الا كون العبد تمكنا من
حصولها وعدمه وفيه نظر لانه يتمكن من عدم حصولها اي المتولدات
بترك مباشرة سببها فان كان المراد انه غير متمكن من ذلك
بعد مباشرة السبب فالفعل الحاصل بالمباشرة كذلك فانه بعد
صرف قدرته وارادته اليه مع توفر شروطه لا يتمكن من عدم
حصوله واذا كان كذلك فتكون المتولدات ايضا بكسب
العبد غاية ما هناك ان يكون الكسب كسبين كسب مباشرة
وكسب تسبب ويمكن ان يجاب بان الكسب امر خفي الجأت
الضرورة الى اثباته مشيرا على خفائه ودقته حتى قيل في المثل ادق
من كسب الاشعري فلا يتعدى موضع الضرورة والمقتول ميت
باجله اي الوقت المقدر بتقديره تعالى لموته بتقديره تعالى
لموته اي المقتول والاجل في اللغة الوقت ويقال لجميع مدة الشيء
واخرها فيقال اجل الدين شهر كما يقال اجله اخر الشهر واجل الحيوان
عند المتكلمين الزمان الذي علم الله سبحانه ان يموت فيه فالمقتول
ميت لاجله لا كما زعم بعض المعتزلة خلافا لابي الهذيل منهم من ان
القاتل قد قطع عليه اي على المقتول الاجل المعين له وقال ابو
الهذيل بانه ميت باجله ولو لم يقتل لمات في ذلك الوقت البتة

مبحث المقتول ميت باجله

وقلنا يجوز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير
قطع بامتداد العمر ولا بحصول الموت بدل القتل وزعم الكعبي
انه مقتول لا ميت وان الموت فعله تعالى والقتل فعل العبد
اخذا من ظاهر قوله تعالى افان مات او قتل وجوابه ان
القتل قايم بالقاتل والموت قايم بالمقتول ومعنى الاية افان مات
من غير قتل او مات به لنا استدلالا على انه ميت لاجله ان الله
تعالى قد حكم باجال العباد على ما علم منه اي على الوجه الذي تعلق به
العلم فهي معينة مقدرة في علمه تعالى من غير تردد في ذلك
التقدير الازلي لحكم سبحانه بانه اذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ولا تبديل لحكمه تعالى واحتجت المعتزلة
على انه مقطوع عليه اجله بالاحاديث الواردة في ان بعض
الطاعات تزيد في العمر كصلة الرحم فلو كان كل ميت انما يموت
باجله لم تحصل زيادة في عمره واللازم باطل باخبار الصادق
واحتجوا ايضا بانه اي المقتول لو كان ميتا باجله المقدر له
لما استحق القاتل بقتله اياه ذما ولا عقابا لما اوجب عليه
القتل دية ان سقط القصاص بشبهة او كان القتل شبه
عمد او خطا ونحو ذلك او قصاصا ان كان عمدا واللازم باطل
بالضرورة واما الملازمة فلان الدية والقصاص انما يكون جزاء
للقاتل على صنعه واذا كان المقتول ميتا للوقت المعين في
الازل لموته فقد مات بتقديره سبحانه موته في ذلك الوقت
ولا صنع على هذا للقاتل في موته اصلا ~~اذ ليس موت المقتول~~
~~بخلقه اي القاتل في موته اصلا~~ اذ ليس موت المقتول بخلقه
اي القاتل وهو ظاهر ولا كسبه اذ الموت قايم بالمقتول فهو

دافع

دافع لانه محل قدرة القادر فلم يبق الا انه قطع بقتله عليه اجله
وقد نفيتموه فتعين عدم استحقاق القاتل لما ذكر والجواب عن
الاستدلال الاول ان الله تعالى كان يعلم انه اي الذي
اخبر الشارع بزيادة عمره بفعل الطاعة لو لم يفعل هذه الطاعة
المخصوصة لكان عمره اربعين سنة لكنه سبحانه علم انه اي
العبد يفعلها اي الطاعة وانه يكون عمره سبعين سنة
فتكون الزيادة بسبب فعل هذه الطاعة ثلاثين سنة
فنسبة هذه الزيادة المذكورة الى تلك الطاعة التي هي
سبب الزيادة ليست بانها موثرة فيها بل بنا على علم الله تعالى
انه لولاها اي تلك الطاعة لما كانت هذه الزيادة وفيه
نظر قال في شرح المقاصد وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل
والمذهب ان الاجل واحد والجواب ان الزيادة انما
هي من حيث حصول البركة وحسن العاقبة على ما اشار اليه
المتنبي بقوله ذكر الفتى عمره الثاني وحاجته ما فاته وفضول
العيش اشغال والجواب عن الاستدلال الثاني ان
وجوب الضمان من قصاص او دية ووجوب العقاب
على القاتل تعبد اي حكم شرعي غير معلل اذ ليست جميع الاحكام
الشرعية معللة بل يمتنع التعليل عند ائمتنا الا الضرورة التعدية
فوجوب الضمان والعقاب على القاتل بالقتل لا يستلزم حينئذ
ان لا يكون المقتول ميتا باجله وان القاتل قطعه عليه
لما ان الوجوب المذكور حكم تعبدي غير معلل اذ معنى
قوله تعبد انه حكم لازم حتما ولا ينافي ذلك كونه معللا فوجوب
الضمان المذكور انما هو لارتكابه اي القاتل الامر المنهي

عنه شرعا وهو الفعل الذي به القتل وكسبه اي القاتل الفعل
المخصوص كالذبح مثلا الذي يخلق الله تعالى عقيبه اي الفعل
الموت في المقتول الثابت كون الموت يخلق عقيبه بطريق
جري العادة المستمرة بانه اذا ذبح انسان حيوانا ونحو ذلك
خلق الله تعالى فيه الموت عقيب ذلك فان القتل فعل القاتل
من حيث كونه كسباله وان لم يكن اي القتل خلقا لانه يخلقه
تعالى والموت الحاصل عقيبه قايم بالميت المقتول مخلوق اي الموت
لله تعالى وصنعه لا صنع للعبد فيه اي في الموت اصلا تخليقا
وهو ظاهر ولا اكتسابا لانه يترتب على فعله وكسب العبد هو
فعله لا المترتب عليه لما سبق من الفرق بين الخلق والكسب
ثم القتل كما يطلق على فعل القاتل يطلق على اثر ذلك الفعل
ومبنى هذا الذي ذكرنا من كون الموت فعل العبد بالتوليد
عند المعتزلة ومخلوقا لله تعالى عندنا على ان الموت امر وجودي
اي موجود في الخارج اذ العدم لا يكون مخلوقا ولا متولدا او
هو ظاهر فالبعض على انه وجودي بدليل قوله تعالى خلق الموت
والحياة والاكثرون من المحققين على انه اي الموت امر عدمي
لانه عبارة عن عدم الحياة واجابوا عن الاية بان معنى
خلق الموت قدره فان التقدير يقع على الامر العدمي ايضا
فان التقدير جعل الشي ذا مقدار مخصوص او مقدرا بوقت
معين وصفة مخصوصة والاجل عندنا واحد لا كما زعم الكعبي
ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت وانه اي المقتول لو لم يقتل
لعاش الى اجله الذي هو اجل الموت ولا كما زعمت الفلاسفة
بنا على اصولهم ان للحيوان اجالا متعددة اجلا طبيعيا بحسب

الحرام رزق

قواه الطبيعية المخصوصة هو اي الاجل الطبيعي وقت موته الواقع
بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين لا عن افة عارضة
واجالا اخترامية يخترم بها الحيوان فيفسد مزاجه وتنعدم
حياته واختلاف هذه الاجال بحسب اختلاف الافات المعارضة
له والامراض والحرام عندنا رزق خلافا للمعتزلة لان
الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان مطلقا فياكله
اي الحيوان وهذا عند البعض وعند الجمهور ما ينتفع به سواء كان
ذلك الانتفاع اكلا او لبسا او غيرهما الا انه لا بد في كونه رزقا
من الانتفاع حتى انما يملك لا يسمى رزقا قبل الانتفاع وبعضهم
على ان الماكولات المساقة تسمى رزقا قبل الانتفاع بخلاف
غيرها وذلك المساق قد يكون حلالا ماذونا في تناوله
شرعا وقد يكون حراما غير ماذون فيه وهذا التفسير الماخوذ
فيه النسبة اليه تعالى اولى من تفسيره اي الرزق بما يتغذى به
الحيوان وانما كان التفسير الاول اولى لخلوه اي الثاني
عن معنى الاضافة اليه تعالى مع انه اي معنى اضافة المساق
اليه تعالى ونسبته اليه امر معتبر في مفهوم الرزق واذا كان
كذلك فلا عبرة بالتفسير الثاني فضلا عن كون الاول اولى
لكن الاضافة قد تعتبر مقدرة في الثاني فيعتبر الا انما صرح فيه
بذلك اولى وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم اي المعتزلة
فسروه اي الرزق تارة بمملوك ياكله المالك فاذا اكل
الانسان ما لم يملكه لا يكون رزقا له وفسروه تارة اخرى
بما لا يمنع من الانتفاع به شرعا والحرام يمنع من الانتفاع به
فلا يكون رزقا وذلك المعنى المفسر به الرزق على التقديرين

لا يكون الا حلالا ضرورة ان ما يملكه يحل له تناوله وكذا ما لم يمتنع
من الانتفاع به وما ليس كذلك لا يحل له تناوله الا بشرط
الضرورة لكن يلزم على التفسير الاول لزوما ظاهرا ان لا يكون
ما ياكله الدواب رزقا لانها لا تملك شيئا وهو باطل لقوله
تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ويلزم على
الوجهين على التفسيرين ان من اكل الحرام فاغتذى به
طول عمره فلم ياكل حلالا اصلا لم يرزقه الله تعالى شيئا اصلا
وفي القول بذلك من الشناعة والبشاعة ما لا يرتضيه
لنفسه عاقل واما الملازمة فلان ما يرزق هو الرزق الماكول
لا يكون رزقا عندهم الا اذا كان مملوكا للاكل او ماذونا
في تناوله على ان الاضافة اي اضافة ما ينتفع به الى الله تعالى — ومبنى هذا الاختلاف بيننا وبين المعتزلة صح
معتبرة في مفهوم الرزق ومسماه فهي جزء معناه وعلى انه
لا رازق الا الله تعالى وحده وهذه متفرعة على التي قبلها
وعلى ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام فلا
خلاف بيننا وبينهم في جميع ذلك واذا تمهد هذا فقالوا
ما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا ومرتكبه اي مرتكب
ما يكون مستندا اليه تعالى فلا يكون قبيحا والحرام قبيح فلا يكون — لا يستحق الذم والعقاب والرزق مستند اليه تعالى صح
رزقا لا يمكن اسناده اليه تعالى ولانه يستحق مرتكبه الذم
والعقاب والحاصل انه يلزم من جعل الحرام رزقا لازمان
باطلان احدهما اسناد القبيح اليه تعالى والثاني استحقاق
مرتكب ما يستند اليه تعالى الذم والعقاب والجواب عن ذلك
ان ذلك الذي ذكر من استحقاق الذم والعقاب على اكل
الحرام وكونه قبيحا انما هو لسوء مباشرة المكلف اسبابه

اي اسباب

اي اسباب الحرام واكتسابه بتلك الافعال المفضية اليه باختياره
اي العبد وتحقيقه منع استناد القبيح اليه تعالى على تقدير جعل الحرام
رزقا واتصافه بالقبيح لانه لا يكون حراما وقبيحا الا من حيث — اضافته الى كسب العبد واختياره واما من حيث صح
استناده اليه تعالى بالخلق والايجاد لا يوصف بقبح ولا بحرمة و
قد علمت سابقا ان الشيء الواحد قد يكون له جهتان جهة كسب
وجهة خلق وان الخلق انما يتصف من جهة الكسب وبعض ما ذكروه — الشرح صح
انما يتوجه على اصولهم من كون العبد خالقا لافعاله ومن كون
الحسن والقبيح عقليين وكل احد من المرزوقين يستوفي رزق
نفسه بانتفاعه به حلالا كان ذلك الرزق او حراما لحصول
التغذي بهما جميعا اي بالحلال والحرام اذ هما وصفان
اعتباريان لا مدخل لهما في التغذي ولا يتصور اي لا يمكن ان
لا ياكل انسان رزقه لانه لا معنى لكونه رزقه الا انتفاعه به في
الاكل او ان ياكل غيره اي غير الانسان رزقه اي الانسان
وذلك لان ما قدره الله تعالى غذاء الشخص يجب ان ياكله
ذلك الشخص ضرورة وقوع المقدر ويمتنع ان ياكله اي ذلك
الغذاء غيره اي ذلك الشخص وهذا محله ما اذا اخذ الانتفاع
في مفهوم الرزق فلا يكون رزق الانسان الا ما ينتفع به و
اما اذا اخذ الرزق بمعنى الملك فيكون ما يملكه رزقه سواء
انتفع به او لا فلا يمتنع ان لا ياكل انسان رزقه وان
ياكل غيره رزقه وهذا ظاهر والله تعالى يضل من يشاء
ويهدي من يشاء يضل من يشاء بمعنى خلق الضلالة في المكلف — مبحث الهداية
ويهدي من يشاء بمعنى خلق الاهتداء فيه لانه سبحانه هو
الخالق وحده فلا يجوز ان يكون ذلك مخلوقا للعبد وفي التقييد

بين بيانه المقتضي لتخصيص البعض بالهداية والبعض بالضلالة
اشارة الى ان ليس الهداية المستندة اليه تعالى عبارة عن
بيان طريق الحق والايمان كما هو مذهب المعتزلة لانه اى
البيان المذكور عام في حق الكل اى جميع المكلفين فلا يجوز ان يفسر
به الهداية لمنافاة العموم للخصوص الذى اقتضاه التقييد والاضلال
عبارة عن وجدان العبد ضالا يعنى ان في تقييد الاضلال ايضا
بمشيته اشارة الى انه ليس الاضلال عبارة عما ذكر او عبارة
عن تسميته اى العبد ضالا اذ لا معنى لتكليف ذلك الوجدان
او التسمية بمشيته تعالى بل لا يصح ان يكون اضله وجده ضالا
او سماه ضالا وان لم يعلق بالمشية ولما ورد على القول بان
الهداية خلق الاهتداء والاضلال خلق الضلالة انه لو كان كذلك
لما صح اضافة الهداية عليه السلام ولا الاضلال الى الشيطان
اشار الى جواب ذلك بقوله نعم قد تضاف الهداية الى النبى
عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب لانه صلى الله عليه
وسلم لما كان سببا في خلق الاهتداء صح اسناده اليه قال تعالى
وانك لتهدى الى صراط مستقيم كما تسند الهداية الى القران
قال تعالى ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم وقد يسند
الاضلال الى الشيطان مجازا بالطريق المذكور قال تعالى كتب
عليه انه من تولاه فانه يضله كما يسند الاضلال ايضا الى الاصنام
مجازا قال تعالى وقد اضلوا كثيرا ثم المذكور من كلام المشايخ
المتقدمين ان الهداية عندنا خلق الاهتداء كما ان الاضلال
خلق الضلالة ومثل قولهم هداه فلم يهتد وعليه قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى فانه مجاز عن

عن الدلالة

167

عن الدلالة على طريق الحق والدعوة الى الاهتداء لتعذر الحقيقة
وعند المعتزلة الهداية بيان طريق الصواب والحق وهو اى
ما ذهب اليه المعتزلة باطل لقوله تعالى خطابا لنبيه عليه الصلوة
والسلام انك لا تهدى من احببت مع انه عليه السلام
بين لهم طريق الصواب فلو كانت الهداية بالمعنى المذكور لم يصح
النفى واللازم باطل ولقوله عليه الصلوة والسلام اللهم اهد
قومى فانهم لا يعلمون اخرجه بهذا اللفظ البيهقى في شعب
الايمان عن عبد الله بن عبيد مع انه عليه الصلاة والسلام
بين لهم الطريق ودعاهم الى الاهتداء فلو كانت الهداية هى
البيان لكان دعاه بتحصيل الحاصل وبطلانه ظاهر والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المطلوب
اى الدلالة على الطريق الموصلة اذا حصل بها الوصول وان
الهداية عندنا الدلالة على طريق من شانها ان توصل الى
المطلوب سواء حصل بتلك الطريق الوصول الى المطلوب
وحصل الاهتداء او لم يحصل ذلك الوصول والاهتداء
فصار للهداية عندنا تفسيران وكذا عند المعتزلة فالاول ما
ذكره المشايخ وهو خلق الاهتداء والثانى المشهور وهو بيان
الطريق حصل الوصول اولا وهو التفسير الاول للمعتزلة والثانى
لهم البيان بشرط حصول الوصول فاختلاف التفسير بحسب
اختلاف الحيثية والوصول فاذا اضيفت الهداية اليه تعالى
كان معناها خلق الاهتداء عندنا لما انه خالق لجميع المحدثات
وعند المعتزلة بيان الطريق الموصلة لما ان الاهتداء فعل
العبد بايجاده ومع قطع النظر عن الاضافة المذكورة فهى

الاصلح

مطلق الدلالة على الطريق وبيانها وما هو الاصلح للعبد اي الانفع
في الدين والدنيا فليس ذلك الاصلح بواجب على الله تعالى فعله
وقالت المعتزلة بوجوبه واختلفوا فذهب البغداديون الى
وجوب الاصلح للعبد في دينه ودنياه وذهب البصريون الى
وجوبه في الدين فقط والا فلو كان ذلك واجبا عليه تعالى
لما خلق سبحانه الكافر الفقير المعذب في الدنيا بالم الفقر والاهانة
وفي الآخرة بالعذاب الاكبر وبطلان اللازم ظاهر واما الملازمة
فلانه لا معنى لوجوب الاصلح الا كونه لا بد من وقوعه ووقوع
ضده بنفي وقوعه ولا يعقل كون الكفر والفقر اصلح له ولما كان
له سبحانه منة على العباد ولا استحقاق شكر له عليهم في خلق
نعمة الهداية وافاضة انواع الخيرات من النعم الدينية والدنيوية
اليهم لكونها اي هذه الامور التي هي اصلح لهم انما صدرت
منه سبحانه اداء للواجب فعله على ذلك التقدير بل لا تسمى
هذه نعما ومن المعلوم ان الامتنان واستحقاق الشكر انما
هو بالافضال ولما كان امتنانه سبحانه على النبي عليه السلام
بما خصه من النعم الشريفة في المرتبة فوق امتنانه على ابي جهل بما
اسداه اليه من النعم الدنيوية اذ فعل بكل منهما ان النبي صلى الله
عليه وسلم وابي جهل غاية مقدوره تعالى بالنسبة الى كل من
الاصلح له اي لكل منه صلى الله عليه وسلم ومن ابي جهل وذلك
لان وجوب الاصلح يقتضي انه سبحانه يفعل بكل عبد اقصى ما يكون
في القدرة مصلحة له والا لم يكن ما فعل هو الاصلح واذا كان
كذلك تعين على التقدير ان الامتنان على الكل في مرتبة واحدة
واللازم قطعي البطلان ولما كان لسؤال الخلق العصمة من المعاصي
والتوفيق

والتوفيق للطاعات وكشف الضراء والبسط في الخصب والرخاء
الى غير ذلك من طلب الملايم ودفع المنافي مطلقا معنى ولا
فايدة للدعاء اصلا لان ما لم يفعله سبحانه في حق كل احد بالنسبة
الى كل عبد على تقديره فهو اي ما لم يفعله مفسدة له اي للعبد
يعني غير الاصلح له والا فلا يلزم ان يكون غير الاصلح مفسدة يجب
على الله تركها اي المفسدة لانه اذا وجب الاصلح وجب ترك
غيره سواء سميناه مفسدة اولا واذا كان غير الاصلح لا يقع والواقع
هو الاصلح فلا معنى لسؤال غير الواقع وفي ذلك سد باب الدعاء
المأمور به ولما بقي في قدرة الله تعالى من الافعال بالنسبة
الى مصالح العباد شيء زايد على الافعال التي صدرت منه تعالى
وقد اتى سبحانه على هذا التقدير بالواجب الاصلح جميعه
ويلزم من ذلك تناهي القدرة والقول به ضلال ولعمري
ان فساد هذا الاصل الذي قالوا به اعني وجوب الاصلح عليه
تعالى لعباده المسمى عندهم باللطف بل مفاسد اكثر اصول
المعتزلة كاثبات الخالقية للعبد الذي عجزه ذاتي له وكذا نفي الرؤية
المصادم لصرايح النصوص اظهر من ان تخفى على اللبيب واكثر
من ان تحصى اذ ما من مفسدة منها الا ولها لوازم فاسدة
ولك ان تحمل ذلك على التجوز والمبالغة في التشنيع عليهم وذلك
الذي اصلوه انما صدر منهم لقصور نظرهم في المعارف الالهية
المتعلقة بمباحث الذات والصفات والافعال ورسوخ قياس
الغايب الذي ٩ لهما عليه ذلك في طباعهم لانهم ما برحوا يعملون
بهذا القياس حتى الفوه فانست به نفوسهم وصار لهم به ملكة
فجزموا بانه دليل قطعي كما فعلوا ههنا حيث راوا ان تصرفات

٩ لا سلطان للحس ولا للوهم على احكام
على الشاهد
الذي
صح
لهم

الحاذق في اموره باقصى مقدوره فقالوا بذلك في الواجب
تعالى وغاية تشبثهم في ذلك القول استدلالا عليه ان ترك
فعل الاصلح من القدرة عليه يكون بخلا بالاصلح وسفها
في التصرف لانه في الشاهد هكذا فيكون في الغائب كذلك و
جوابه اي هذا التشبث ان منع ما يكون حق المانع خالصا له
غير مستحق عليه لغيره والحال انه قد ثبت بالادلة القاطعة كرمه
اي المانع وحكمته لعلمه بالامور والمصالح ووضع الاشياء مواضعها
اللائقة بها وثبت علمه بالعواقب اي عواقب الامور التي له
فيها التصرف فيكون اي ذلك المنع محض عدل من المانع
وحكمة حيث وقع المنع من اهله في محله وان كان غير ذلك
المنع اصلح منه فلا يعد هذا المنع في الشاهد بخلا ولا سفها مع
كونه تركا للاصلح فكيف بالخلاق العليم القاهر الحكيم الذي اليه
يرجع الامر كله وتلخيص الجواب منع الملازمة في الشاهد على انه لا
عبرة بهما بهذا القياس ثم ليت شعري ما معنى وجوب
الشيء مطلقا على الله تعالى وكيف يتصور حتى يقال بوجوب
الاصلح عليه تعالى اذ ليس معناه اي الواجب ههنا استحقاق
تاركه الذم والعقاب بالضرورة العقلية وهو اي كون
معناه ههنا ليس ما ذكر ظاهر لا يحتاج الى بيان ولا معناه
لزوم صدوره اي الاصلح عنه تعالى بحيث انه تعالى لا يتمكن
من الترك اي ترك الاصلح بناء على استلزامه اي الترك
المذكور محالا في حقه تعالى من سفه على تقدير العلم بان
المتروك اصلح او جهل على تقدير عدم العلم بذلك او عبث
على تقدير الترك لا لغرض او بخل على تقدير منعه على مستحقه على وجه

الضمن

الضمن به عليه او نحو ذلك المذكور مما يتوهم لازما للترك وهو
محال في حقه سبحانه لانه اي القول بالوجوب بهذا المعنى رفض
لقاعدة الاختيار فاثباته له تعالى اذ لا معنى للاختيار الا تمكن
الفاعل من الفعل والترك وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار
وتشبث باذيال الفلاسفة حيث ذهبوا الى صدور العالم عنه
تعالى بالايجاب لا بالاختيار فاثبتوا للعبد العاجز في افعاله التمكن
من الفعل والترك ونفوا ذلك عن الواجب يقال وقد علمت
ان ترك الاصلح لا يستلزم محالا هذا وفي التلويح فان قلت
فما معنى الخلاف في انه هل يجب على الله تعالى شيء ام لا قلت معناه
انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل
بامتناع صدوره او لا صدوره عن الله تعالى كرعاية ما هو
الاصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الناس من النار
ونحو ذلك وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين
خص المصنف البعض من المؤمنين لان منهم اي المؤمنين من
لا يريد الله تعالى تعذيبه فلا يعذب في القبر لامتناع وقوع
ما لا يراد وتنعيم اهل الطاعة في القبر على العموم ان شاء الله تعالى
بما يعلمه الله سبحانه ويريده بما يقع به التنعيم او التعذيب ويتعذر
علمنا بذلك كما وكيفا وهذا المذكور ههنا اولى مما وقع في عامة
الكتب الكلامية من الاقتصار في الذكر على ثبوت عذاب القبر
دون ذكر تنعيمه وذلك الاقتصار بناء على ان النصوص الواردة
فيه اي عذاب القبر اكثر من النصوص الواردة في التنعيم
فيه وبناء على ان عامة اهل القبور كفار وعصاة قال تعالى وقليل
من عبادي الشكور واذا كان كذلك فالتعذيب بالذكر

مبحث عذاب القبر وسؤال المنكر ونكير

اجدر من التنعيم لكن لو كان المذكور انما يكون احدهما كان التعليل
بما ذكر ظاهرا فما فعله المص اعم فايدة وسؤال منكر ونكير في القبر
وهما ملكان يدخلان القبر فيسئلان العبد المقبور عن ربه
وعن دينه وعن نبيه كما ورد من طرق كثيرة بالفاظ عديدة
ومنها وقد اوحى الله الي انكم تفتنون في قبوركم الحديث وقال
السيد ابو شجاع ان للصبيان سؤالا وكذا للانبيا عند البعض
من المشايخ وكانه سؤال مخصوص لايق بمراتبهم الشريفة ثابت
كل واحد من هذه الامور المذكورة بالدلايل السمعية من
الكتاب والسنة اذ لا طريق لثبوتها الا ذلك لانها اي التعذيب
والتنعيم والسؤال في القبر امور ممكنة في حد ذاتها وقد اخبر بها
اي بهذه الامور يعني بوقوعها المخبر الصادق صلى الله عليه
وسلم فيجب التصديق بذلك واثباته على ما نطقت به النصوص
قرانا وحديثا قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا والظاهر ان المراد به عذاب القبر بدليل قوله تعالى
ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب
وقال تعالى في قوم نوح عليه السلام اغرقوا فادخلوا نارا
فالفا للتعقيب وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا
من البول فان عامة عذاب القبر منه اخرجه الحاكم من حديث
ابن عباس وصححه واخرجه الدارقطني من حديث انس
بلفظ تنزهوا وقال تعالى يثبت الله الذين امنوا بالقول
الثابت نزلت اي هذه الاية في عذاب القبر اذا قيل له
اي للميت في قبره من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول
ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم اخرجه

الامام

الامام احمد والبزار والبيهقي بسند صحيح من حديث ابي سعيد
الخدري واخرجه ابن ابي شيبة وابن حبان والحاكم في الصحيح
من حديث ابي هريرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قبر
الميت اتاه ملكان اسودان يقال لاحدهما منكر وللاخر
نكير الحديث اخرجه الترمذي وحسنه من حديث ابي هريرة وقال
صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من
حفر النار اخرجه الترمذي وحسنه من حديث ابي سعيد الخدري
وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى المذكور وفي كثير من احوال
الاخرة كالصراط والميزان والحساب ونحو ذلك متواترة
المعنى وان لم يكن كل منها على حدته متواترا لكونها تبلغ
احادها من الرواة حد التواتر ومنها المشهور الذي هو احد
قسمي المتواتر عند البعض وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
وانكر المتاخرون منهم نسبته اليهم وقالوا انه قول ضرار ابن
عمرو وهم براء منه والروافض ايضا قالوا لان الميت
جماد لا حياة له ولا ادراك له فاللذة والالم والتكلم ونحو
ذلك بدون ما ذكر محال لانه لا ادراك بدون الحياة
ولا حياة مع فساد البنية وبطلان المزاج فتعذيبه اي
الميت محال والجواب عن ذلك انه يجوز ان يخلق
الله تعالى في جميع اجزايه اي الميت او في بعضها اي الاجزا
نوعا من الحياة يفارق بها الجماد بقدر ما يدرك الميت
الم العذاب في القبر او لذة النعيم فيه وهذا النوع من
الحياة لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه كما كانت لان
الحياة غير الروح واما عند من يقول بانها هي فليس هذا

هذا النوع من الحياة عنده روحا ولا يستلزم ايضا ان تحرك
حال تعذيبه او تنعيمه ويضطرب او يظهر عليه اثر العذاب لان
ذلك ليس من لوازم الالم واللذة حتى ان الغريق في الماء
والماكول في بطون الحيوان والمصلوب في الهوى يمكن ان
يعذب كل منهم وان لم يطلع عليه اى التعذيب والحاصل ان
عذاب القبر ليس المراد منه انه لابد وان يكون في القبر بل ذكر
القبر باعتبار الاغلب ومن تامل في عجايب ملكه تعالى وهو عالم
الشهادة او العالم العنصري وملكوته وهو عالم الغيب او العالم
الاثيري وغرايب اثار قدرته وجبروته وغلب على ظلام وهمه
اشراق عقله لم يستبعد وقوع امثال ذلك المذكور من عجايب
البرزخ فضلا عن ان يدعي الاستحالة وذهب الكرامية
الى جواز التعذيب بدون الحياة لانها ليست عندهم شرطا
للادراك وابن الراوندي الى ان الحياة كاينة لكل ميت
بناء على ان الحياة ليست ضد الموت بل هو افة معجزة عند
الفعل الاختياري واتفقوا على انه تعالى لا يخلق في الميت القدرة
والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حياته كمن اصابته سكتة
واستشكل الشارح ذلك باجابة الميت سوال الملك لانها
فعل اختياري واعلم انه لما كان احوال الميت في القبر ما هو متوسط
بين امر الدنيا والاخرة لانه برزخ والبرزخ الامر بين الامرين
قال تعالى مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال
الحكماء الروح الحيواني برزخ بين النفس الناطقة والبدن
والابدان يكون لذلك الوسط علاقة بالطرفين في تسمية
برزخا افردها اى المص احوال القبر بالذكر في المحل اللايق بها

ثم

ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وهو المعاد الجسماني وتفاصيل ما يتعلق
بامور الاخرة من الميزان والصراط والجنة والنار ونحو ذلك
ودليل اثبات الكل على الاجمال انها اى امور الاخرة امور
ممكنة في ذواتها وقد اخبر بها الصادق الواجب تحقق ما اخبره
ضرورة صدقه ونطق بها الكتاب والسنة فتكون هذه الامور
ثابتة قطعا وصرح المص بحقية كل واحد منها على حدته تحقيقا
لثبوته وتاكيدا له واعتنا بشانه والا فقد كان يمكنه ان يخبر
عنها بالحقية بلفظ واحد فقال المص والبعث وهو ان يبعث
الله تعالى الموتى من القبور كما قال تعالى وان الله يبعث
من في القبور بان يجمع الله تعالى اجزاهم اى الموتى الاصلية
بعد تفرقها ويعيد الارواح اليها اى الى الاجزاء لان اجزاء كل
ميت تصير جسده فقط واليه روحه وهو معنى اعادة المعدوم
عند المحققين وقيل الاجزاء بالاصلية لما ستعلم حق بيقين معلوم
من الدين بالضرورة لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة تبعثون
وقوله تعالى قل يحييها الذي انشاها اول مرة الى غير ذلك من
النصوص القاطعة الدالة يقينا على ذلك باجماع المسلمين
فضلا عن طوايف المليين الناطقة بحشر الاجساد وتحقق
هذا المعاد وانكره اى حشر الاجسام الفلاسفة الاولون
واقرب منهم الاسلاميون انكروه بناء على امتناع اعادة
المعدوم بعينه عندهم واما عندنا فجايز واقع عند الجمهور
وانما قيد بعينه لاجل التنصيص على محل النزاع بيننا وبينهم اذ اعادة
المعدوم بمعنى جمع المتفرق او خلق مثل المعدوم جايز بالاتفاق
وهو اى امتناع اعادة المعدوم مع انه لا دليل لهم عليه

سبحان الله والحمد لله

اي على الامتناع يعتد به في اثباته غير مضر بالمقصود اثباته ههنا
يعني على تقدير تسليم الامتناع المذكور يحصل مطلوبنا من اثبات
حشر الاجساد لان مرادنا من ذلك الذي لا بد من التصديق
به في الايمان ان الله تعالى في الاخرة يجمع الاجزاء الاصلية
المتفرقة من البدن للانسان فتكون هي وحدها او مع اجزاء
اخر يضم اليها جسدا ويعيد روحه الباقية بعينها اليه فيكون
هو ذلك الانسان بعينه لان الانسان بالنظر الى الحقيقة
انما هو للروح والجسد بمنزلة الالة وان قلنا ان الانسان
هو المجموع من الروح والبدن فالمراد بحشر الاجساد ما ذكر
سواء سمي ذلك الجمع والاعادة اعادة المعدوم بعينه او لم
يسم اعادة فلا نزاع في التسمية بعد تبيين المراد ولا يشترط
عند المحققين في تحقق البعث الاعادة بعد الانعدام بالكلية
بل يكفي في القول بعدمها تفرقها كما صرح به امام الحرمين في
الارشاد وغيره وبهذا التقرير الذي حققناه في امر المعاد
يسقط ما قالوا اي المنكرون للمعاد الجسماني اعتراضا علينا
من انه لو اكل انسان انسانا اخر فاغتذى به بحيث صار
الانسان المأكول جزءا منه اي الاكل فتلك الاجزاء التي للمأكول
ثم صارت للاكل لاغتذائه بها اما ان تعاد فيهما اي الاكل
والمأكول عند البعث فلا يكون الاخر وهو الذي لم تعد فيه
معادا بجميع اجزائه وهو ظاهر لان المفروض انها صارت
جزءا للاكل فاذا اعيدت[3] في الاكل وهو اظهر فهذا الاعتراض
انما يتوجه على من شرط في المعاد كون المعاد جميع الاجزاء واما على
هذا التقدير فلا يتوجه وذلك اي سقوط الاعتراض المذكور

[3] في المأكول كان للاكل معادا بدونها وكذا اذا اعيدت صح

لان

لان المعاد على ما قررناه في كل من الاكل والمأكول انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الاجزاء الباقية من اول العمر الى اخره لا هي جميع
الاجزاء الموجودة حالة الولادة او بعضها واذا تقرر هذا فلا يشترط
اعادة اجزاء المأكول في الاكل كيف والاجزاء المأكولة وان كانت
اصلية في المأكول فهي فضلة في الاكل لا اصلية له لانها حادثة
فيه وكان انسانا بدونها فان قيل ستشكلا[1] ما قلتم به في المعاد
الجسماني قول بالتناسخ وذلك لان البدن الثاني على هذا
ليس هو الاول بعينه لان الاول عبارة عن مجموع اجزاء كثيرة
بعضها الاجزاء الاصلية وايضا فالاعتراض غير الاعراض فالبدن
الثاني غير البدن الاول لما قلنا ولما ورد في الحديث ان
اهل الجنة جرد مرد اخرجه الامام احمد والطبراني في الاوسط
من حديث ابي هريرة بسند حسن واخرجه الترمذي وحسنه
من حديث معاذ بن جبل ولما ورد في الحديث من ان الجهنمي
ضرسه مثل احد اخرجه مسلم من حديث ابي هريرة ومن ههنا
اي من القول بالمعاد على هذا الوجه وكون الاجساد غير
الاجساد قطعا والارواح هي الارواح قال من قال من
العلماء ما من مذهب في المعاد الا وللتناسخ فيه اي ذلك
المذهب ايا كان قدم راسخ اذ القائل بانه لا بد من جميع
الاجزاء يلزمه ان الثاني غير الاول لفوات الاعراض وكذا القائل
بتجريد النفس الناطقة يكتفي في المعاد ببدن ثان مطلقاه
وكذا القائل من الفلاسفة بان النفس بعد الموت يصير لها
تعلق ببعض الاجرام الاثيرية والقائل بانها يصير لها تعلق
ببعض الصور المثالية والكل يلزمهم ان النفس بعد انقطاع

[1] على القول بان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية هذا الذي صح

تعلقها بالبدن بالموت تتعلق بغيره وهو معنى التناسخ قلنا
في الجواب انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا
من الاجزاء الاصلية اما اذا كان منها فالبدن المعاد هو
البدن الاول من وجه باعتبار ان البدن في الحقيقة انما
هو الاجزاء المذكورة والتناسخ المحظور تعلق النفس ببدن
اخر غير الاول من كل وجه وان سمي مثل ذلك الذي قلنا
به تناسخا لا يضرنا حيث كان ذلك النزاع في كونه تناسخا
او غير تناسخ نزاعا لفظيا راجعا الى مجرد التسمية سلمنا انه
تناسخ ليس هو التناسخ الذي تمنعه ولا دليل على استحالة
اعادة الروح الى مثل هذا البدن المخلوق من الاجزاء المذكورة
بل الادلة قائمة على حقيقته اي حقيقة المعاد الى هذا البدن
سواء سمي ذلك تناسخا كما ادعاه الخصم او لا كما قلنا والوزن
اي وزن اعمال العباد بالموازين القسط يوم القيمة حق
لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق والميزان في الاصل عبارة
عما يعرف به المقادير المختلفة فالميزان في الاخرة ما يعرف به
مقادير الاعمال اي اعمال العباد من خير او شر والعقل قاصر
عن ادراك كيفيته وكيفية وزنها به فالتصديق واجب
دون كيفيته وميزان كل شيء بحسبه حتى ان ميزان الشعر
العروض وميزان النظر المنطق وميزان الاعراب النحو
وانكره اي الوزن المعتزلة عن اخرهم فبعضهم احاله وبعضهم
قال بالجواز دون الوقوع واولوا الايات والاحاديث الواردة
فيه فمن احاله قال لان الاعمال التي قلتم بوزنها اعراض
قد عدمت ولا يمكن اعادتها وان امكن اعادتها لم يمكن

بالميزان

بالميزان الحسي وزنها لانه لا جرم لها وقال المجوزون لا توزن لانها
اي الاعمال معلومة لله تعالى فلا فائدة في وزنها فوزنها عبث
مرورا على اصلهم الفاسد والجواب عن ذلك انه قد ورد في
الحديث ان كتب الاعمال وهي التي كتبت فيها اعمال المكلفين
من طاعة ومعصية هي التي توزن وذلك ممكن لا الاعمال التي
هي اعراض فلا اشكال حيث لم نقل بوزن نفس الاعمال وهذا
الجواب عن دعوى الاستحالة والحديث الوارد في كتب الاعمال
هو حديث البطاقة اخرجه الامام احمد والترمذي وحسنه ابن
ماجه والحاكم وصححه من حديث ابن عمرو والجواب عن قولهم لانها
معلومة الخ ان نقول افعاله تعالى غير معللة عندنا وعلى تقدير
تسليم ما قلتم به كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض والمصالح
فلا نسلم ان الوزن عبث لعل في الوزن حكمة لا نطلع عليها لقصورنا
وعدم اطلاعنا على الحكمة في ذلك لا يوجب العبث في وزن
ما هو معلوم له تعالى لان الموجب لذلك عندكم انما هو عدم
للحكمة والمصلحة لا عدم العلم بذلك والكتاب المثبت فيه
طاعات العباد ومعاصيهم فلكل كتاب يخصه يؤتى ذلك الكتاب
للمؤمنين فيتناولونه بايمانهم كل منهم يؤتى كتابه بيمينه ويؤتى
الكفار بشمائلهم ووراء ظهورهم حق لقوله تعالى ونخرج له يوم
القيمة كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وسكت المص عن ذكر الحساب
اكتفاء بالكتاب الذي ذكره عن ذكره لدلالته عليه قال تعالى
اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا لاقترانه به
في الذكر وانكره اي الحساب المعتزلة مرورا على اصلهم الفاسد

فقالوا الامر معلوم له سبحانه على التفصيل فلا فايدة في الحساب
زعما منهم انه اي الحساب عبث والجواب عن ذلك ما مر تقريره
من الجواب عن الوزن على انه يجوز ان يكون الحكمة في الوزن
ونشر الكتاب والحساب ونحوه اقامة الحجة ظاهرا ونشر المحاسن
والقبايح على رؤس الاشهاد الى غير ذلك والسؤال يوم العرض
حق قال تعالى وقفوهم انهم مسؤلون ولقوله صلى الله عليه
وسلم ان الله يدني المؤمن فيضع كنفه عليه ويستره فيقول اتعرف
ذنب كذا فيقول نعم اي رب حتى قرره بذنوبه ورأى نفسه
انه قد هلك قال سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسابه واما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رؤس
الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة الله على الظالمين
اخرجه الشيخان من حديث ابن عمر وقال تعالى فوربك لنسألنهم
اجمعين عما كانوا يعملون والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر ولقوله صلى الله عليه وسلم حوضي مسيرة شهر وزواياه
سواء وماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه اكثر من نجوم السماء من شرب منه فلا يظمأ ابدا اخرجه
بهذا اللفظ الشيخان من حديث ابن عمرو والاحاديث فيه
اي في الحوض كثيرة والصراط حق وهو جسر ممدود على
متن جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره اهل الجنة
وتزل به اقدام اهل النار وقد تزل به اقدام بعض العصاة
من المؤمنين وانكره اي الصراط المعتزلة لانه لا يمكن
العبور عليه في زعمهم فيكون خلقه عبثا وان امكن فهو تعذيب
للمؤمنين بالمشقة ولا يجوز تعذيب المؤمن عندهم والجواب

عن ذلك

عن ذلك ان الله تعالى قادر على ان يمكن من شاء من
العبور عليه من غير مشقة ويسهله على المؤمنين حتى ان منهم من
يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم من يجوزه كالريح الهابة ومنهم
من يجوزه كالجواد الى غير ذلك من الصفات ما ورد في الحديث
الذي اخرجه الشيخان وغيرهما من طرق كثيرة والجنة دار الثواب
حق والنار دار العقاب حق لان الايات والاحاديث
القطعية الدالة الواردة في بابهما اي الجنة والنار اشهر من
ان يخفى واكثر من ان تحصى قد صار هذا مثلا يضرب لظهور
الكثرة والا فلا يخفى انها تحصى تمسك الفلاسفة المنكرون
لهما بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السماء والارض
وهذا الذي شأنه ذلك وجوده في عالم العناصر محال
ضرورة انه لا يسع بعض الكواكب ووجوده في عالم الافلاك
او في عالم اخر خارج عنه اي عن عالم الافلاك مستلزم لجواز الخرق
والالتيام على الافلاك بل للوقوع ضرورة تصير هذه الاجسام
اليه وهو اي جواز الخرق والالتيام فضلا عن الوقوع باطل
لانه عندهم ممتنع قلنا هذا الانكار مبني على اصلكم الفاسد من
امتناع الخرق على الفلك وقد تكلمنا عليه اي على هذا الاصل
بابطاله في موضعه من المطولات مما حاصله انه مبني على امتناع
الخلاء وكون الفلك غير مركب من بسايط فامتناع الحركة
المستقيمة عليه لاتصافه بمبدأ ميل مستدير وكون كل جسم تقتضي
طبيعته حيزا مخصوصا وكون الاجسام غير متماثلة وان الواحد
الحقيقي لا يصدر عنه اكثر من واحد وان صدور العالم عنه تعالى
بالايجاب الى غير ذلك من الامور التي تبين بطلانها وتفصيل

الجنة والنار حق

ذلك لا يليق بهذا الكتاب وهما اي الجنة والنار مخلوقتان
الآن موجودتان وهذا من النص تكرير لتحقيق وجودهما
وتوكيد له وزعم اكثر المعتزلة انهما لم يخلقا بعد وانما يخلقان
يوم الجزاء لتحقق الفائدة في خلقهما اذ ذاك لنا استدلالا على
الوجود الان وجوده منها قصة آدم وحوا عليهما السلام و
اسكانهما الجنة اي ان احتال عليهما عليهما الشيطان فاخرجهما
ومنها الايات الظاهرة في اعدادهما المستلزم لوجودهما
مثل اعدت للمتقين في الجنة اعدت للكافرين في النار ولا
يحمل اعدت على سيعد اذ لا ضرورة في العدول بالاية عن الظاهر
المستلزم للمطلوب الى غيره فان عورض هذا الدليل بمثل
قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا
في الارض ولا فسادا والمراد الجنة فان ظاهر هذه الاية
يدل على انها غير مجعولة الان حملا للمضارع على الاستقبال
قلنا جوابا عن هذه المعارضة يحتمل ان يكون المراد بهذا
الفعل الحال والاستمرار لا الاستقبال جمعا بين الدليلين
ولو سلم انه لا يتم الاستدلال بالاعداد لاجل ظاهر التعارض
فقصة آدم عليه السلام سالمة عن المعارضة فيتم الاستدلال
بها قالوا اي المعتزلة لو كانتا اي الجنة والنار موجودتين
الان لما جاز هلاك اكل الجنة وهو بالضم ما يوكل لقوله تعالى
اكلها دائم اذ الهلاك ينافي الدوام لكن اللازم وهو عدم
هلاك الاكل باطل لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والا
كل شيء فالملزوم وهو وجودهما باطل قلنا في الجواب الملازمة
ممنوعة لانها مبنية على التنافي بين الدوام والهلاك المذكورين

وليس كذلك

وليس كذلك اذ لا خفاء في انه لا يمكن دوام اكل بعينه لانه يوكل
فليس المراد بالدوام استمرار البقاء وانما المراد بالدوام في الاية
انه اي الاكل اذا فني شيء منه جيء ببدله اي بدل الفاني منه وهذا
لا ينافي الهلاك لحظة تحقيقا لمفاد الاية ان قلنا ان الهلاك
يستلزم الفناء على ان الهلاك لا يستلزم الفناء اي انعدام الهالك
بالكلية بل يكفي في تحقيق معنى الهلاك الخروج خروج الشيء الموصوف
بالهلاك عن الانتفاع به اي بالشيء الهالك مع كونه باقيا
وعلى هذا فلا منافاة بين الهلاك والدوام بمعنى استمرار البقا
فضلا عن الدوام بمعنى وجود الامثال ولو سلم استلزام الهلاك
للفناء في اصل معناه فيجوز ان لا يراد به في الاية ذلك بل يكون
المراد به اي الهلاك فيها اذ كل ممكن موجود فهو هالك في حد
ذاته بالنظر اليها لا بمعنى انه معدوم بالكلية بل بمعنى ان الوجود
الامكاني اي القايم بالممكن بالنظر الى الوجود الواجبي اي
وجوده تعالى وبالنسبة اليه ليس عند التحقيق بوجود لانه اذا
بمنزلة العدم وذلك لان وجود الحق هو الوجود الاصلي
الازلي الحقيقي الواجب ووجود الممكن فرعي اضافي حادث
[illegible] قال حجة الاسلام ليس للاشياء في ذواتها الا العدم
المحض فهو من هذا الوجه معدومة ووجودها انما هو من الوجه
الذي يلي فكل شيء هالك بالنظر الى ذاته موجود بالنظر الى ايجاد
الحق له فالجنة والنار باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما
اي دايمتان لا يطرأ عليهما عدم مستمر وان طرأ عليهما عدم
لحظة كما نبه عليه سابقا فذلك لا ينافي البقاء المذكور لقوله تعالى
في حق المؤمنين اهل الجنة واهل النار خالدين فيها ابدا في

في الابتين واما ماقيل من انهما اي الجنة والنار يهلكان حتما
ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شيئ هالك الا وجهه اي لاجل
تحقيق معنى هذه الاية بالنسبة اليهما فلا ينافي ذلك القول
البقا بهذا المعنى الذي هو الدوام الذي لا يطرا عليه عدم
مستمر على انك قد عرفت بما تقرر انفا انه على ان المراد بالهلاك
الفنا والانعدام بل يكفي في معنى الهلاك خروج الشيئ عن
الانتفاع به او كون الوجود الامكاني بمنزلة العدم وذهب
الجهمية اتباع جهم ابن صفوان الترمذي الى انهما اي الجنة والنار
تفنيان ويفنى اهلهما فناء مستمرا وهو اي المذهب المذكور باطل
لانه مخالف للكتاب والسنة حيث كانت دلالتهما على البقا
الابدي والخلود دلالة قطعية ومخالف للاجماع ممن يعتد به
وليس علته اي هذا المذهب بشبهة يتمسك بها فضلا عن حجة
لها اعتبار فلا نشتغل بالاطايل تحته والكبيرة من المعاصي قد اختلفت
الروايات فيها من حيث المفهوم ومن حيث العدد روي
ان ابن عمر رضي الله عنهما انها اي الكباير تسعة الشرك بالله
وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنات والزنا والفرار من
الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين
والالحاد في الحرم وهو ظلم العباد فيه اخرجه البخاري في الادب
المفرد وابن جرير في تفسيره بسند حسن وهو موقوف وفيه بدل
الزنا واكل الربا واخرجه ابن الجعد مرفوعا وزاد ابو هريرة
رضي الله عنه اكل الربا اخرجه الشيخان من حديثه مرفوعا
وزاد امير المؤمنين علي كرم الله وجهه السرقة وشرب الخمر
فصار الكباير اثني عشر وورد عد السرقة وشرب الخمر مع الزنا

لا دلالة في الاية اي قوله تعالى كل شيئ هالك الا وجهه صح

الكبيرة

من حديث عمران بن حصين اخرجه البخاري في الادب المفرد
بسند حسن وقيل في تفسيرها الكبيرة ماكانت مفسدته مثل مفسدة
شيئ مما ذكر في هذا العدد وقيل هي كلما توعد عليه الشارع بخصوصه
نحو ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم ومن يرد فيه بالحاد
بظلم نذقه من عذاب اليم ان الذين ياكلون اموال اليتامى
ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا وقيل كل معصية
اصر عليها العبد فهي كبيرة وان كانت في نفسها صغيرة وكلما استغفر
عنها وتاب منها فهي صغيرة وان كانت كبيرة ولا يخفى ان هذا
خطابي يحسن به الموعظة والا فاتصاف الموعظة بالكبر او الصغر
لا مدخل للاصرار والاستغفار فيه وقوله تعالى ان تجتنبوا كباير
ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وندخلكم مدخلا كريما ظاهر فيما ذكرنا
وقال صاحب الكفاية والحق انهما اي الكبيرة والصغيرة اسمان
اضافيان لا يعرفان بذاتيهما كما هو شان الامور الاضافية
فكل معصية اضيفت الى ما فوقها من المعاصي فهي صغيرة بالنسبة
الى تلك المعصية وان اضيفت تلك المعصية بعينها الى ما دونها
من المعاصي فهي كبيرة والكبيرة المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب
اكبر منه ولا يخفى انه كلام جيد في حد ذاته ولكنه بمعزل عن المراد
بالكبيرة والصغيرة في عرف الشرع المقطوع فيه النظر عن
الاضافة بدليل ان الصغيرة اذا كان دونها صغيرة لا تسمى
صغيرة وان كان الكفر فوقه وان صحت التسمية بالنظر الى
الاضافة وبالجملة سواء كان المعنى اضافيا او لا وسواء كان
العدد محصورا او لا المراد ههنا في عدم المقام المختلف فيه
بيننا وبين المخالفة ان الكبيرة التي هي غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن

فتكون المعصية الواحدة كبيرة وصغيرة باعتبارين صح

في عرف الشرع كبيرة وكذا قتل النفس لا يسمى صح

اذا فعلها من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الايمان
على ما يأتي تحقيقه من قامت به صفة الايمان على ما عرف في
بحث المشتق خلافا للمعتزلة حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة
من المؤمنين ليس بمؤمن ولا كافر فيخرج من الايمان بذلك
ولا يدخل في الكفر وهذا الذي زعمه المعتزلة هو المنزلة بين
المنزلتين على ما سبق في قصة ابي حذيفة واصل بن عطا فقالوا
بذلك بناء على ان الاعمال التي هي طاعات عندهم جزء من حقيقة
الايمان داخلة في مفهومه اعمالا للظواهر الدالة على ذلك ووجه
البناء المذكور ان فعل المعصية مناف للطاعة فتنتفي الطاعة
بوجود المعصية فينتفي الايمان بانتفاء الطاعة التي هي جزؤه
ولا تدخله اي الكبيرة العبد المؤمن في الكفر وهو تصريح بلازم
ما ترتبه عليه خلافا للخوارج وهم من كبار الفرق الاسلامية
واصلهم الذي تفرعوا منه المحكمة الذين فارقوا امير المؤمنين
عليا كرم الله وجهه وكفروه وقالوا احكمت في دين الله الرجال
لا حكم الا لله وقتل عليه السلام معظمهم بالنهروان فانهم اي الخوارج
ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة كافر بل ذهب فرقة منهم الى ان
مرتكب الصغيرة ايضا كافر بل قالت طائفة اخرى منهم من اقدم
على فعل شيء لا يدري احلال هو ام حرام كفر لانه يجب عليه
الفحص اولا وذهبوا الى انه لا واسطة بين الكفر والايمان فوافقونا
في ذلك ووافقوا المعتزلة في الخروج من الايمان بالكبيرة
لنا من الاستدلال على مذهبنا وجوه الوجه الاول ما سيجيء
تقريره من ان حقيقة الايمان هي التصديق القلبي بما علم
مجيئه به عليه السلام فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به اي

بالايمان

اي بالايمان الا بالاتصاف بما ينافيه اي الايمان ومجرد الاقدام
من المؤمن على الكبيرة لغلبة شهوة كما في الخمر والزنا او حمية
كما في قتل الاعراب بعضهم بعضا او انفة كما في قتل الحرم لظن
فاسد او كسل كما في ترك الصلاة لذلك خصوصا اذا اقترن به
اي بالاقدام على الكبيرة خوف العقاب في الاخرة ورجاء
العفو من الله تعالى عن فعلها والعزم على التوبة منها لا ينافيه
اي الايمان لجواز كونه مصدقا مع كونه مرتكبا للمنهي عنه بل قد
يكون ما اقترن بذلك الفعل مما ذكر مؤكدا لثبوت الايمان
نعم اذا كان الاقدام بطريق الاستحلال والاستخفاف بفعلها
كان ذلك الاقدام كفرا لكونه اي الاقدام المقترن بالاستحلال
علامة للتكذيب المنافي للتصديق الذي هو الايمان بل نفس
الاستحلال تكذيب للاخبار بحرمة الكبيرة التي عرف تحريمها
من الدين بالضرورة والتكذيب مناف للايمان ولا نزاع
في ان من المعاصي ما جعله الشارع امارة للتكذيب دالة
عليه وعلم كونه اي كون ذلك البعض من المعاصي كذلك
اي امارة للتكذيب بالادلة الشرعية كالسجود للصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك
من الامور الدالة على التكذيب مما ثبت بالادلة الشرعية
انه كفر فالتكذيب كفر وما جعل شرعا دليلا عليه ايضا كفر
فقد يدعوا من قال فان السجود للصنم دليل الكفر وليس
بكفر وهذا الذي قررناه من كون بعض المعاصي دليلا
على التكذيب الذي هو الكفر ينحل ما يقال على سبيل الاستشكال
ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق بالجنان

بعض ما يجب به التصديق تكذيب بكله فمطلق التكذيب ~~مناف~~ صح

والاقرار باللسان ينبغي ان لا يصير المقر المصدق بما لا بد منه
في الايمان كافرا بشيء ارتكبه من افعال الكفر ولا بشيء
يلفظ به من الفاظه لان ذلك لا ينافي التصديق القائم
بالقلب ولا الاقرار الذي حصل باللسان فينبغي ان لا يكون
كافرا ما لم يتحقق منه اي المباشر لهذه الافعال والتلفظ بهذه
الالفاظ التكذيب او الشك المنافيين للتصديق والجواب
الذي ينحل به الاشكال يعرف من قولنا ان الشرع جعل هذه
الامور دالة على ما ينافي التصديق الذي هو الايمان وان
كانت هي بالنظر الى ذواتها غير دالة تحقيقا على التكذيب الوجه
الثاني لنا في الاستدلال الايات والاحاديث الناطقة
باطلاق المؤمن على العاصي بارتكاب الكبيرة المستلزم
هذا الاطلاق لعدم منافاة الكبيرة للايمان كقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص اذ محل القصاص
القتل العمد بغير حق وبالاتفاق على انه كبيرة وقوله تعالى
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والتوبة انما
تكون من المعاصي الشاملة للكبيرة وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا الاية ولا يخلو ذلك عن قتل نفس بغير حق في الجملة وقوله
تعالى فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء
الى امر الله صريح في اطلاق المؤمن على الباغي وهي اي الايات
والاحاديث الناطقة بالاطلاق المذكور كثيرة الوجه الثالث
اجماع الامة من عصر النبي صلى الله عليه وسلم عصرا فعصرا الى
يومنا هذا على القول بالصلاة على من مات من اهل القبلة
من غير توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم اي علم اهل

الاجماع

الاجماع في كل عصر بارتكابهم الكبائر اي بعضهم بعد الاتفاق
على ان ذلك اي الصلاة والدعاء والاستغفار لا يجوز لغير
المؤمن فترتيب الدليل لو كان مرتكب الكبيرة غير مؤمن
لم تجز الصلاة عليه لكنها جائزة فهو مؤمن اما الملازمة فبالاتفاق
واما بطلان اللازم فبالاجماع على جوازها كما ذكر احتجت المعتزلة
على ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بوجهين الوجه الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا
اي الامة في انه اي مرتكب الكبيرة مؤمن وهو اي كونه مؤمنا
مذهب اهل السنة والجماعة او كافر وهو قول الخوارج او منافق
وهو قول الحسن بن ابي الحسن يسار البصري احد اعلام التابعين
رحمة الله عليه فاخذنا بالمتفق عليه من ذلك وتركنا المختلف
فيه منه وقلنا هو اي مرتكب الكبيرة فاسق اخذا بالمتفق
عليه وقلنا انه ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق تركا للمختلف
فيه والجواب عن ذلك ان هذا الذي قلتم به احداث
للقول المخالف لما اجمع عليه السلف الصالح من عدم القول
بهذا المذهب الذي سميتموه المنزلة بين المنزلتين الايمان
والكفر اذ قد اجمعوا على ان المكلف اما مؤمن او كافر فاجمعوا
على عدم الواسطة فقولكم خارق للاجماع فيكون باطلا واخذا
بما وقع الاجماع على خلافه واما ما نقل عن الحسن فليس المراد
فيه بالنفاق الكفر بل هو ماخوذ من قوله عليه السلام اية المنافق
ثلاثة الحديث ومن المعلوم ان الحسن لا يقول بخروج
من وعد فاخلف من الايمان الوجه الثاني من وجهي المعتزلة
انه اي مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لقوله تعالى افمن كان

مؤمنا كمن كان فاسقا وجه الاستدلال انه تعالى جعل المؤمن
مقابلا للفاسق وظاهر ذلك انه يقابل التضاد فلا يكون
الفاسق مؤمنا وبالعكس وقد ثبت كون مرتكب الكبيرة فاسقا
وقوله صلى الله عليه وسلم لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن
اخرجه الشيخان من حديث ابي نفى عليه السلام عنه الايمان حال
فعله الكبيرة فثبت انها منافية له وقوله عليه السلام لا ايمان
لمن لا امانة له اخرجه الطبراني في الكبير من حديث عبادة ابن
الصامت الى غير ذلك من الاحاديث النافية لايمان صاحب
الكبيرة فقلنا ليس بمؤمن لذلك ولا كافر لما تواتر من
ان الامة كانوا لا يقتلونه اي مرتكب الكبيرة ولا يجرون
عليه احكام المرتدين ويدفنونه في مقابر المسلمين ولو كان كافرا
لم يعامل هذه المعاملة والمقابلة فيها هو الكافر الذي فسق بكفره
فان الكفر من اعظم الفسوق لان الفسق الخروج عن الطاعة
ولا اخراج من الكافر والحديث وهو لا يزني الزاني الخ وكذا
لا ايمان لمن لا امانة له وارد على سبيل التغليظ على المعاصي
والمبالغة في الزجر عن المعاصي ليزدجر المؤمن عن حوبه والحمل
على ذلك متعين بدليل الايات والاحاديث الدالة على ان
الفاسق لا بالكفر مؤمن بحيث انها لا تحتمل التاويل حتى انه
صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر لما بالغ في السؤال اي في
سؤاله صلى الله عليه وسلم عن حال المؤمن اذا اقترف المعاصي
وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر اخرجه الشيخان
واحتجت الخوارج على كفر الفاسق بالنصوص الظاهرة في
ان الفاسق كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك

هريرة رض صح

والجواب ان المراد بالفاسق والاية التي استدلتم صح

هم

هم الكافرون ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون
ولقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر
اخرجه بهذا اللفظ الطبراني في الاوسط من حديث انس
بسند حسن ولا يخفى دلالة ظواهرها على كفر الفاسق وبالنصوص
الظاهرة في ان العذاب مختص بالكافر لقوله تعالى ان العذاب على
من كذب وتولى فلا عذاب على غير الكافر وقد ثبت تعذيب
الفاسق فيلزم ان يكون كافرا وقوله تعالى ان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين والجواب عن ذلك انها
اي هذه النصوص من الايات والحديث متروكة الظاهر
يجب صرفها عن ظواهرها بالنصوص القاطعة الدالة قطعا
على ان مرتكب الكبيرة من اهل القبلة ليس بكافر وان فسق
ودلالة ما احتجوا به ظنية فتعين تاويله جمعا بين الدلايل
والاجماع المنعقد على ذلك اي على ان مرتكب الكبيرة
لا يكفر بها على ما مر تقريره من اجماع الامة عصرا بعد عصر
على الصلاة على مرتكب الكبيرة والدعاء والاستغفار له
والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا يكون خلافهم
قادحا فيه واذا كانوا خوارج عن اهل الاجماع فلا اعتداد
بهم فيه والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين
المستند الى الاية اي اجمعوا على انه لا يقع العفو عن الشرك
لكنهم اي المسلمين اختلفوا في انه هل يجوز عقلا اي يغفر ام لا
يجوز فذهب بعضهم الى انه اي غفران الشرك يجوز عقلا
وقوعه وانما علم عدمه اي انه لا يقع بدليل السمع وهو قوله تعالى
ان الله لا يغفر ان يشرك به وذهب بعضهم الى انه اي

لايصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى صح

اى غفران الشرك يمتنع عقلا فلا يمكن صدوره عنه تعالى
لان قضية الحكمة اى لان الحكمة تقتضى التفرقة بين المسيء
والمحسن والكفر نهاية فى الجناية فالكافر مسيء فى الغاية لا يحتمل
اى الكفر الاباحة ورفع الحرمة عنه اصلا فى حال من الاحوال
ولا فى حال الاكراه وانما رخص له فى اجراء كلمة الكفر على لسانه
فقط عند قيام الصارف عن ارادة مدلولها قال تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الاية واذا لم يحتمل
الاباحة بحال فلا يحتمل اى الكفر العفو عن المتصف به بحال
ولا دفع الغرامة عنه اى العذاب اللازم قال تعالى ان عذابها
كان غراما وايضا الكافر يعتقده اى الكفر حقا ومنه ضرورة
ذلك انه لا يطلب له اى الكفر عفوا عنه ومغفرة بل ربما
يطلب له ثوابا فلم يكن العفو عنه اى الكافر او الكفر حكمة
فيمتنع فى حقه تعالى وايضا هو اى الكفر اعتقاد الابد لان
الكافر يتعبد به ويراه دينا له فيوجب ذلك جزاء الابد
اى جزاء مؤبدا لكونه اعتقادا مؤبدا وهذا شان الكفر
بخلاف سائر الذنوب حيث لا تكون نهاية فى الجناية ولا
يعتقد انها حق فيطلب العفو عنها ولا يتعلق بها اعتقاد
الابد فيجوز ان يغفر لكن كون ما ذكر مقتضيا لامتناع غفرانه
عقلا محل نظر قال الشارح ضعفه ظاهر ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة منها
او بدونها اى التوبة خلافا للمعتزلة اى لا تغفر الكبائر عندهم
بدون التوبة وفى تقرير المص بهذا الحكم وهى نفى غفران
الشرك وتجويز غفران بقية الذنوب بهذه العبارة ملاحظة

لاية

للاية الدالة على ثبوته اى الحكم على هذا الوجه واطلاق الاية
يقتضى جواز غفران الذنوب مطلقا فلذا قال مع التوبة عنها
وبدونها والايات والاحاديث فى هذا المعنى المذكور
والحكم المقرر كثيرة ولو لم يكن الا قوله تعالى قل يا عبادى
الذين اسرفوا على انفسهم الاية والمعتزلة يخصصونها اى الايات
والاحاديث الظاهرة فى العموم المثبت للمطلوب بالصغائر
فيقولون المراد غفران الصغائر مع التوبة وبدونها او يخصصونها
بالكبائر المقرونة بالتوبة منها فيقولون المراد غفران الكبائر
التى حصلت التوبة منها يعنى اما ان يكون المراد بالاية ونحوها
غفران الصغائر فهى على اطلاقها من الحيثية المذكورة او الكبائر
فهى مقيدة بالتوبة ويجوز ان يكون الضمير يخصصونها للمغفرة
المذكورة بالقوة فى العقل وتمسكوا اى المعتزلة بوجهين من
الاستدلال الوجه الاول الايات والاحاديث الواردة
فى وعيد العصاة ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما
ومن يقتل مؤمنا متعمدا ومن يفعل ذلك يلق اثاما الى غير
ذلك واما الاحاديث فكثيرة جدا والجواب عن الاستدلال
الوعيد والعفو — بعمومها انها اى النصوص المشار اليها على تقدير عمومها شمول
وعيدها كل مرتكب كبيرة لم يتب منها انما تدل على الوقوع
وقوع ما توعد به دون الوجوب اى وجوب التعذيب
والوقوع لا يستلزم الوجوب الذى يقولون به فلا يثبت
بذلك دعواهم فان قالوا انما اوردناها على سبيل الالزام
حيث قلتم بجواز عدم الوقوع المستلزم لجواز الخلف قلت
هذه العمومات مخصوصة وقد كثرت النصوص فى العفو

المنافي لوقوع تعذيب المعفو عنه ولا يمكن تاويل نصوص العفو
بالتعذيب فتخصص هذه النصوص المذهب بارتكاب الكبيرة
المغفور له مع كونه لم يتب منها عن عمومات نصوص الوعيد
كما فعلوا في التايب مع شمول الوعيد له في كثير من هذه
النصوص فان قيل يشترط مقارنة المخصص قلنا كثير من الايمة
على عدم اشتراط ذلك او ان نصوص العفو دالة على ان
ذلك العام اريد الخصوص لا مخصصة له وهذا بنا على ان
الفرق بين العام المخصوص والعام الذي اريد به الخصوص
وفيه نظر لانه لا معنى للتخصيص الا بيان كون العام اريد به
الخصوص فالاولى التعويل في الجواب على انه لا يشترط اتصال
المخصص بالعام وهو مذهب المتقدمين لكنه يقتضي ان
لا يكون دلالة العام قطعية لاحتمال قيام المخصص بعد
ذلك لزم عدم المطابقة المجزوم بها قبله بخلاف عموم الانشا
لجواز النسخ فيه ولهذا الاشكال صار البعض الى جواز الخلف
في الوعيد وزعم بعضهم وربما نقل ذلك عن الشيخ ابي الحسن
ان الخلف في الوعيد كرم فهو صفة مدح فيجوز تحققه من الله
تعالى فلا يحتاج في الجواب عن تلك العمومات الى النصوص
المخصصة والمحققون من المتكلمين على خلافه اي على خلاف
القول بجواز الخلف في الوعيد فقالوا كما لا يجوز الخلف في
الوعد لا يجوز الخلف ايضا في الوعيد وهو الحق واما قول
الشاعر واني اذا واعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي صح فحديث خرافة لا يصح
التعويل عليه في هذا المقام روي انه تناظر ابو عمرو بن
العلا وعمرو بن عبيد في هذه المسئلة فقال ابو عمرو بن العلا

لعمرو بن

لعمرو بن عبيد ما هذا الذي يبلغني عنك في الوعيد فقال هو
كالوعد لا يجوز الخلف فيه فنسبه الى الجهل بلغة العرب وروى اين
الشعر ما فيه التمدح باخلاف الوعيد فقال له عمرو بن عبيد
فيسمى الله تعالى مخلفا للوعيد فافحمه وتم الدست لعمرو بن
عبيد كيف هذا وهو اي اخلاف الوعيد تبديل للقول
وجعل الخبر الصادق غير مطابق وقد قال تعالى تلو قوله وقد
قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي الوجه الثاني للمعتزلة
ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه الذي اقترفه
من الكباير كان ذلك العلم المستند الى القول بالعفو عن
الكبيرة تقريرا له اي للمذنب على الذنب الذي ارتكبه واغراء
للغير اي غير المذنب عليه اي على ذلك الذنب فيرتكبه حيث
علم انه يغفر له وهذا اي تقرير المذنب واغرا غيره على الذنب
ينافي حكمة ارسال الرسل بالشرايع مبشرين لاهل الطاعات
ومنذرين لاهل المعاصي والجواب ان هذا الاستدلال
لا يستحق الجواب ولا شك ان مجرد جواز العفو عن الكباير
لا يوجب ظن عدم العقاب عليها فضلا عن ان يوجب العلم بذلك
كيف يظن ذلك والعمومات القرانية والحديثية الواردة
في الوعيد بانواع العذاب المقرونة بغاية من التهديد ونهاية
من التحذير والتشديد حتى ان من السلف من قضى نحبه عند
تلاوة بعضها خيفة ترجح جانب الوقوع بالنسبة الى كل احد من
العصاة بل منها ما يشمل هوله كل مومن مثل قوله تعالى وان
منكم الا واردها الاية وكفى به اي الوعيد او عمومه او ما
اقترن به او ترجح جانب الوقوع زاجرا ولا ينافي ذلك

ما قلنا به من الجواز على ان العاصي اذا علم انه لا يعفى عنه دعاه
ذلك الى الاياس ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب
مرتكبها اي الصغيرة الكبيرة لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء بواسطة عموم ما فما عدا الشرك يجوز
ان يغفر ويجوز ان يعاقب عليه سواء من الكباير والصغاير
ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها والاحصا
انما يكون للسوال عنها والحساب عليها والمجازات عليها
بالتعذيب الى غير ذلك من الايات والاحاديث الدالة
على جواز العقاب على الصغيرة لدخولها في العموم او بالخصوص
وذهب بعض المعتزلة الى انه اي مرتكب الصغاير اذا
اجتنب الكباير لم يجز تعذيبه اي صاحب الصغاير لا بمعنى
انه اي تعذيبه يمتنع عقلا اذ لا نزاع في جواز تعذيبه عقلا
بل بمعنى انه لا يجوز ان يقع التعذيب بقيام الادلة السمعية
على انه اي تعذيب مجتنب الكباير لا يقع فالقول بعدم
وقوعه انما هو ضرورة صدق الخبر كقوله تعالى ان تجتنبوا
كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وبهذا تبين ان الجواز
يراد به الامكان تارة وتارة المعنى المستفاد من السمع وهذا
كما يقال ان روية الله تعالى جايزة عقلا وسمعا بمعنى انها
ممكنة في نفسها ودلت النصوص على وقوعها ثم ما نسب
ههنا الى بعض المعتزلة ذهب اليه كثير من الفقهاء والمحدثين
واهل الظاهر واجيب عن هذه الاية بان الكبيرة المطلقة
هي الكفر لانه اي الكفر الكامل الذي ينصرف اليه مطلق الكبيرة
لانه نهاية العصيان وغاية الفسوق وان اعترض بان الكفر

كبيرة

كبيرة واحدة والمذكور في الايات كباير قلنا جمع الاسم بالنظر
الى انواع الكفر كالتهود والتنصر والتمجس وعبادة الاصنام الى
غير ذلك وان كان الكل من هذه الانواع ملة واحدة
في الحكم الشرعي باعتبار المعنى الشامل للكل وهذا لا نزاع فيه
وان قال البعض بان الكفر ملل متعددة او نقول جمع الاسم
بالنظر الى افراده اي الكفر القايمة بافراد المخاطبين بقوله
تعالى ان تجتنبوا الاية فان افراد المخاطبين متغايرة بالاشخاص
فكذا الصفات القايمة على ما تمهد وعرف من قاعدة ان مقابلة
الجمع بالجمع في موضوع العبارة يقتضي ان تلك المقابلة انقسام
الاحاد من احد الجمعين بالاحاد من الجمع الاخر كقولنا
ركب القوم دوابهم اي كل واحد دابته ولبسوا ثيابهم اي
كل ثوبه فكذا ههنا قوبل جمع الكباير الذي هو افراد الكفر
المتعددة بحسب تعدد افراد المخاطبين بالجمع الذي هو
افراد المخاطبين فيقتضي ذلك انقسام احاد الكفر باحاد
المخاطبين فيصير المعنى ان يجتنب كل كفره والحاصل ان المراد
بالكبيرة الكفر والجمع اما ان يكون باعتبار افراده النوعية
او افراده الشخصية واذا كان كذلك فلا شك لهم
بالاية لان السيئات على هذا تشمل الكباير سوى الكفر فيه
سلمنا الاية حينئذ قريب من معنى قوله تعالى قل للذين كفروا
ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ويجوز العفو عن للعصاة
كما يجوز العقاب على الصغيرة هذا اي العفو عنه ليس استدلالا
مذكور فيما سبق من قوله ويغفر ما دون ذلك بهذه الاية بهذا
من الصغاير والكباير الا انه اي المص اعاده ليعقبه

اخرى ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب اسقاط العقوبة
عليه يطلق عليه اى على هذا المعنى لفظ العفو فيقال عفى
عن الذنب كما يطلق عليه لفظ المغفرة يقال غفر الذنب
وذنب مغفور ومغفور عنه فاعاده لهذه الفائدة وليتعلق
به اى بهذا المعنى المعاد اذا لم يكن فعل الكبيرة عن استحلال
من فاعلها والاستحلال وهو ههنا اعتقاد حل المحرم القطعي
التحريم كفر لما فيه اى الاستحلال المذكور من التكذيب اى
تكذيب الشرع المخبر بتحريمه الثابت ذلك التكذيب للتصديق
الذى هو الايمان فينتفي الايمان بثبوته وبهذا الاستحلال
وتقديره تأول النصوص الدالة على تخليد العصاة بفعل
الكبائر في النار ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها يعني مستحلا لقتله اى النصوص يعني وكذا تأول النصوص الدالة على سلب الايمان
عنهم اى العصاة بفعل المعصية كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم
صح
الكافرون والتأويل ومن لم يحكم بما انزل فحكم بخلافه
مستحلا لذلك والشفاعة وهى طلب حصول النفع للغير
كمغفرة الذنب او ازدياد الثواب ثابتة للرسل والاخيار
من الاتقياء الابرار في حق اهل الكبائر من المؤمنين بالمستفيض
من الاخبار والاحاديث الصحيحة والآثار خلافا للمعتزلة لا في
مكنة الشفاعة بل بالنسبة الى اصحاب الكبائر كما ذكر وهذا
ههنا الى يعني على اصل خلاف بيننا وبينهم على ما سبق تقريره
واهل الظاهر يعفو عن الكبائر والمغفرة اى ومغفرتها عندنا
هى الكفر لانه الشفاعة وبدون التوبة فبالشفاعة يكون
لا نهاية له عندهم اى المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر

لم يجز

لم يجز الشفاعة في اهل الكبائر اذ لا فايدة فيها اذ أن قوله تعالى
واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وطلب مغفرة
الذنب شفاعة وقد امر بها عليه السلام على العموم دون استثنا
اهل الكبائر وقوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فان اسلوب
هذا الكلام وسياقه يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة والا فلو لم
يدل على ذلك لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى
تقبيح حالهم بذكر كفرهم وعن قبيح افعالهم التي سلكوا بها في سقر
والقصد الى تحقيق يأسهم من روح الله معنى يصلح ان يكون
مناطا لذلك النفي في هذا المقام وذلك لان مثل هذا المقام
الذى هو لتقطيع احوال الكفار في القباحة وذكر لوازم اجرامهم
ومقتضيات كفرهم يقتضي ان يوسموا يعني الكفار بما يخصهم من
الامور والاحكام المناسبة لهم من حيث كفرهم وقبائحهم الا ان توسموا
بما يعمهم اى الكافرين ويعم غيرهم من العصاة لما يلزم ذلك
من التسوية بين الكافرين وعصاة المؤمنين في تقبيح الحال لم
وتحقيق الياس واللازم باطل قطعا والفهم المستقيم يستشهد
بقوة هذا الاستدلال واذا كان عدم نفع الشفاعة مختصا
بالكافر لزم من ذلك ثبوت انتفاع عصاة المؤمنين وهو
المطلوب وليس المراد من الاستدلال على هذا الوجه بالاية
ان تعليق الحكم الذى هو نفع الشفاعة بالكافر يدل على نفيه
اى الحكم عما عداه اى الكافر فيثبت نفع الشفاعة للعصاة
من المؤمنين ضرورة ان نفي النفي اثبات يعني ليس استدلا
لنا على ثبوت الشفاعة لعصاة المؤمنين من هذه الاية بهذا
الطريق الراجع الى اعتبار مفهوم المخالفة صفة او لقبا

حتى يرد عليه اي على هذا المراد وهذا الاستدلال انه انما
يقوم على من يقول بمفهوم المخالفة ويثبت الاحتجاج به و
يراه احد طرق الاستدلال واما من نفى حجيته فلا يتم الزامه
بذلك وقد نفاه الحنفية باقسامه لكن استدلالنا بالطريق
السابق متفق عليه وتلخيصه ان يقال لو لم يخص هذا الحكم
بالكافرين لم يكن الكلام مطابقا لمقتضى الحال والمقام و
بطلان اللازم ظاهر واما الملازمة فلما تبين من اقتضاء المقام
التخصيص المذكور ولنا ايضا قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي
لاهل الكبائر من امتي وهو حديث مشهور اخرجه ابو داود
والترمذي والبيهقي في الشعب وصححه من حديث انس والحاكم
وصححه من حديث جابر والطبراني من حديث ابن عباس
وابن عمر والبيهقي في الشعب من حديث كعب بن عجرة
ومن مرسل طاوس وقال انه مرسل حسن بل الاحاديث
في باب الشفاعة وان كانت آحاداً متواترة المعنى ولهذا
لا يعرف عن السلف في ذلك خلاف واحتجت المعتزلة بمثل
قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل
منها شفاعة وقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع اي تقبل
شفاعته والجواب عن هذا الاحتجاج بعد تسليم دلالتها
اي هذه الآيات على العموم في الاشخاص والعموم في الازمان
والاحوال كما هو ظاهر الاطلاق انه يجب تخصيصها اي هذه
الآيات الظاهرة العموم بالكفار جمعاً بين الادلة الشرعية
والجمع لا يمكن برد النصوص الخاصة الى العامة فتعين رد
النصوص العامة اليها ولما كان اصل العفو والشفاعة

ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع فلا يكون
نفيها بالكلية من مسلم قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا
وبالعفو عن الكبائر بعد التوبة منها وبالشفاعة لزيادة
الثواب لا للعفو عن الكبيرة وكلاهما يعني قولي المعتزلة فاسد
لا يحصل به اعمال الادلة المذكورة في مفادها وخصوصا بالنظر
الى اصولهم اما القول الاول فلان التائب مطلقا ومرتكب
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم
على ما سبق فلا معنى للعفو عنهما لانه ترك المواخذة على سبيل
الافضال ومعاملة العبد بما يستحقه لا يكون افضالا عليه واما
بيان فساد القول الثاني فلان النصوص الدالة على ثبوت
الشفاعة انما دلت عليها بمعنى طلب العفو عن الجناية
لا بمعنى طلب زيادة الثواب فلم يقولوا بالعفو اصلا ولا
بالشفاعة التي افادتها النصوص واهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون في النار قيده بقوله وان ماتوا من غير توبة
لتحرير محل النزاع فلا بد ان يكون مصير من دخلها منهم الى
الجنة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والعمل يشمل
عمل القلب بل هو اعظم الاعمال ونفس الايمان عمل خير مطلقا
سواء قلنا انه التصديق او التصديق والاقرار او هما مع
والطاعات لا يمكن ان يرى عامله وهو المؤمن جزاءه عملا
اي الايمان والمراد بجزائه ثواب الآخرة قبل دخول النار
ثم يدخل ذلك المؤمن المفروض انه يدخل بالكبيرة التي لم يتب
منها النار لانه اي دخوله النار بعد اثابته على طاعته ايمانه
باطل بالاجماع ولا قائل به ولا يمكن ان يكون ذلك في النار

فتعين الخروج اي خروج ذلك المؤمن من النار ليرى ذلك
الجزاء ضرورة صدق الخبر فانتفى خلوده فيها قطعا وهو المطلوب
ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات و
صاحب الكبيره مؤمن وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا وعمل الكبيرة
سوى الكفر لا ينافي عمل الصالحات الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المؤمن مطلقا من اهل الجنة وذلك يقتضي
قطعا عدم تخليد المؤمن في النار ولا يتوجه الاعتراض بان
مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن مع ما سبق من الادلة القاطعة
الدالة على ان العبد المؤمن لا يخرج بالمعصية الكبيرة عن
الايمان وتلخيص الدليل مرتكب الكبيرة مومن وكل مؤمن لا يخلد
في النار وايضا لنا ان نقول الخلود في النار من اعظم العقوبات
وقد جعل اي الخلود جزاء وفاقا للكفر الذي هو اعظم الجنايات
فلو جوزي به اي الخلود غير الكافر من اصحاب الكباير كان
ذلك الجزاء زيادة على قدر الجناية التي هي الكبيرة فيكون
العقاب فوق الذنب فلا يكون ذلك عدلا لمنافاته مقتضى
الحكمة وهذا على سبيل الزام المعتزلة بحسب اصولهم وذهبت
المعتزلة الى ان من دخل النار مطلقا لا يخرج منها فهو اي
من دخلها خالد فيها قالوا لانه اي داخلها اما كافر او صاحب
كبيرة مات مصرا عليها بلا توبة منها اذ المعصوم من الذنوب
والتائب منها وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكباير
ليسوا اي هؤلاء الثلاثة من اهل النار على ما سبق ذكره
من اصولهم والكافر يخلد في النار بالاجماع وكذا صاحب

الكبيرة

الكبيرة بلا توبة يخلد في النار لوجهين احدهما انه اي صاحب
الكبيرة يستحق العذاب بارتكابها وهو اي العذاب مضرة
خالصة من الاضرار لا نفع فيها بحال دائمة لا انقطاع لها فينافي
استحقاق العذاب الذي هو مضرة خالصة دائمة استحقاق
الثواب الذي هو منفعة خالصة دائمة واذا ثبت استحقاقه
العذاب الدائم انتفى استحقاقه للثواب ويلزم من ذلك
خلوده في النار والجواب عن هذا الاستدلال منع قيد
الدوام في تفسير العذاب على الاطلاق لانه تارة يكون
دائما كما في الكافر وتارة ينقطع كما في بعض العصاة المعذب
بقدر ذنبه ودعوى ان العذاب لا يكون الا دائما هو
اول المسئلة ثم اعتبار العذاب بالثواب فاسد لان الزيادة
في العقاب على مقدار الجناية لا تكون الا عدلا عندكم بخلاف
زيادة الثواب التي هي محض فضل لايق بالحكمة بل الجواب
منع الاستحقاق اي استحقاق العبد عذابا وثوابا بالمعنى
الذي قصدوه اي المعتزلة وهو اي المعنى الذي قصدوه
بالاستحقاق الاستيجاب اي كون العبد يستوجب
ذلك عليه تعالى عن ذلك وقد علمت سابقا فساده
وانه لا يجب عليه سبحانه شيء وانما الثواب فضل من الله
تعالى والعذاب عدل منه سبحانه وله المشية في ذلك
فان شاء عفى عن المعاصي وان شاء عذبه مدة بمقدار
ذنبه او دون ذلك ثم يدخله الجنة برحمته كما وعده واذا
انتفى الاستحقاق بالمعنى المذكور انتفى تعين دخول صاحب
الكبيرة النار فضلا عن خلوده فيها نعم قد يستحق العاصي

بمعنى ان ذلك حق له تعالى له فعله وتركه الوجه الثاني من
وجهي المعتزلة النصوص الدالة على الخلود في النار اي خلود
العاصي كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد
حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
والجواب عن الاية الاولى ان قاتل المؤمن لكونه اي
المقتول مؤمنا لا يكون ذلك القاتل الا كافرا اذ معنى الاية
على ما ذكره كثير من المفسرين ومن يقتل مؤمنا متعمدا قتله
لكونه مؤمنا وكذا الجواب عن الاية الثانية لان من
تعدى جميع الحدود لا يكون الا كافرا وكذا من احاطت به
الخطيئة وشملته من كل جانب ولا ريب في ان جانب
المؤمن من حيث التصديق لم تشمله الكبيرة فالخطيئة المحيطة
هي الكفر ولو سلم على التنزل ان المراد مرتكب الكبيرة فالخلود
قد يستعمل في المكث الطويل كقولهم سجن مخلد ولو سلم ان
الخلود هو الدوام المؤبد فمعارض ما استدلوا به من النصوص
الدالة على الخلود بالنصوص الدالة على عدم الخلود فيجب
رد تلك النصوص الى هذه النصوص على الوجه السابق
بيانه كما مر تقريره والايمان معناه في اللغة التصديق بحث الايمان
اي اذعان حكم المخبر اي الاذعان والتسليم لحكم خبر المخبر
وقبوله وجعله اي المخبر صادقا في خبره باعتقاد مطابقة ذلك
الحكم للواقع والايمان في الاصل افعال من الامن تقول
امن امنا فاذا عديته قلت امنته ايمانا وهذا المعنى ملاحظ

في التصديق

في التصديق المذكور كان حقيقة امن به اي المصدق بالمخبر
امنه التكذيب فجعله امنا من ان يكذبه في خبره وامنه
المخالفة له في حكم خبره تعدى الايمان باللام كما في قوله تعالى
حكاية عن اخوة الصديق عليهم السلام وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق وتعدى ايضا بالباء كما في قوله صلى الله عليه
وسلم الايمان ان تؤمن الحديث اي تصدق اخرجه
الشيخان من حديث ابن عمر وليس حقيقة التصديق في
الشرع واللغة والمنطق ان يقع في القلب نسبة الصدق
الى الخبر بمطابقته للواقع او الى المخبر بمطابقة خبره للواقع
على ما سبق تحقيقه من غير اذعان لذلك الحكم وقبول
وتسليم له على ما فهمه البعض بل هو اي التصديق اذعان
وقبول لذلك الحكم بحيث يقع عليه اي الاذعان
اسم التسليم على ما صرح به الامام حجة الاسلام الغزالي
تغمده الله تعالى برحمته فهنا امور احدها نسبة الصدق
الى الحكم والثاني الاذعان له والثالث هو التصديق
لكن في كون الاذعان امرا اخر سوى النسبة المذكورة
حتى انها تتحقق بدونه ومع ضده كالجحد والعناد نظر وبيانه
لذلك تحقيق وبالجملة فالتصديق هو المعنى الذي يعبر عنه
بالفارسية بكرويدن وهو المعنى المعبر عنه ذلك معنى
التصديق المنطقي المقابل للتصور حيث يقال في اوائل
كتب علم الميزان سمي علم المنطق بذلك لما انه معيار
للنظر العلم اما تصور لا حكم معه واما تصديق وهو التصور
الذي معه الحكم او الحكم وهو التحقيق صرح بذلك امي

بان التصديق اللغوي هو التصديق المنطقي بعينه رئيسهم اي
الفلاسفة الاسلاميين ابو علي بن سينا قال في شرح المقاصد
وهو القدوة في المنطق والفقه في تفسير الفاظه وشرح معانيه
واما حجة الاسلام فقد نص على انه لا يعتمد في فنون الحكما على احد
من حكما الاسلام الا على ابي نصر وابي علي وعد غيرهما مخبطا في
النقل عن الاوائل ثم نسبة الصدق المذكورة ههنا هي الحكم
بصدق حكم المخبر بخلاف النسبة الحكمية المذكورة في علم الميزان
فانها من جملة التصورات فلو حصل هذا المعنى الذي هو
الاذعان لبعض الكفار كان ذلك البعض مؤمنا لغة
وكان اطلاق اسم الكافر عليه اي ذلك المذعن وعدم
اطلاق اسم المؤمن عليه شرعا من جهة ان عليه اي المذعن
شيا هو متصف به من امارات التكذيب والانكار المنافي
للتصديق بجعل الشرع كما تقدم فعدم اذعانه كلا اذعان يعني ان
اطلاق اسم الكافر على المذعن في بعض الصور ليس ~~ليس~~
هو لاختلاف حقيقة الايمان لغة وشرعا وانما هو من حيث
اتصافه بشي جعله الشرع امارة على التكذيب المنافي للاذعان
فنحن وان فرضناه مصدقا فلا عبرة بذلك لان الشرع
عده مكذبا كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي
صلى الله عليه وسلم بان اذعن بذلك وسلمه واقر به
وعمل به عمل قلب وجوارح فاستكمل الاعتقاد والاقرار
والعمل فاستحق اسم المؤمن بالاتفاق ومع ذلك شد
هذا المصدق الزنار في وسطه باختياره فيه به لان الشرع
انما جعل ذلك امارة التكذيب اذا كان عن اختيار او

اوسجد

اوسجد للصنم بالاختيار او القى المصحف في القاذورات او
استهان بنبي بجعله اي ذلك المفروض تصديقه كافرا مكذبا
لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك اي شد الزنار
ونحوه علامة التكذيب والانكار المنافي للتصديق والاذعان
وتحقيق هذا المقام من بيان معنى التصديق وكون حصوله
لان لا ينافي اطلاق اسم الكفر عليه لتخلف شرط اعتبار
تصديقه على ما ذكرت على الوجه المنقح والتحرير التام يسهل
لك ايها الطالب الطريق الى حل كثير من المشكلات الموردة
في مباحث مسئلة الايمان فمن ذلك ما صرح به كثيرون من
ان المعتبر في الايمان انما هو التصديق اللغوي لا المنطقي
وقد علمت بما قررناه ان التحقيق غير ذلك ومنها انه تعالى
قال وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وظاهر
الاية يدل على ان الايمان اللغوي غير الايمان الشرعي ضرورة
ان الايمان الشرعي مناف للاشراك والجواب ان الايمان
المذكور في الاية انما لم يعتبر لتخلف شرطه كما ذكر وعلم من
ذلك ايضا ان التحقيق ان الاقرار شرط لا شطر وان
الاعمال لا مدخل لها في حقيقته الى غير ذلك مما يظهر بالتامل
وان عرفت بما قررناه حقيقة معنى لفظ التصديق
وانه الاذعان المذكور وانه حقيقة للتصديق لا حقيقة
للتصديق سواه في الشرع واللغة والمنطق وانه لا فرق
بين تصديق وتصديق بالنظر الى حقيقة التصديق اصلا
وانما يحصل الفرق بحسب المتعلق واختلافه فاعلم ان
الايمان المطالب به في الشرع تصديق خاص هو التصديق

تفسير الايمان شرعا
م

بما جاء من عند الله اي تصديق النبي صلى الله عليه وسلم
بالقلب قيد به للرد على من زعم ان العرب لا تعرف
التصديق الا باللسان في جميع ما علم بالضرورة من غير
توقف على نظر مجيئه صلى الله عليه وسلم به من عند الله اجمالا
وهو ما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة ومن ليس له
اهلية الاستدلال كالتوحيد والبعث ووجوب الاركان
من الصلاة واخواتها وحرمة الزنا والخمر ونحو ذلك فالايمان
على سبيل الاجمال معتبر شرعا وانه اي التصديق الاجمالي كاف
في الخروج عن عهدة الايمان المطالب به شرعا ولا تنحط درجته
اي الايمان الاجمالي عن الايمان التفصيلي وهو التصديق
بكل حكم من ذلك على سبيل التعيين والمراد عدم الانحطاط
من حيث العهدة المذكورة قال في شرح المقاصد ويكفي الاجمال
فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم
يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها وبحرمة الخمر عند
السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور فالمشرك
المصدق بوجود الصانع وصفاته تعالى لا يكون مؤمنا الا
بحسب اللغة دون الشرع لاختلاف التصديق لغة وشرعا
وانما ذلك لاخلاله اي المشرك المصدق لما ذكر بالتوحيد
وعدم تصديقه به وهو الاصل في الايمان المطلق شرعا واليه
اي كون من شانه ما ذكر لا يكون مؤمنا الا لغة الاشارة
بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون لانهم
صدقوا بوجود الصانع وصفاته ما عدا التوحيد الذي هو اصل
الباب فالايمان الشرعي التصديق بما ذكر والاقرار به اي

بما علم

بما علم مجيئه صلى الله عليه وسلم به باللسان وانما قيد به
لان الاعتقاد يسمى اقرارا قلبيا كما يسمى قولا وعلى هذا الخ
فالايمان مجموع الامرين وهما ركناه الا ان التصديق
لا يحتمل السقوط عن المكلف اصلا لانه الركن الاصلي والاقرار
قد يحتمله اي السقوط لانه الركن الزائد كما في حالة الاكراه على
اجراء كلمة الكفر فانه يسقط اعتبار ركنية الاقرار في تلك الحالة
حيث وجد الاقرار بالمنافي ويكفي بذلك شاهدا عما يقوله
المحققون من ان الاقرار لا مدخل له في الحقيقة اذ لا يعقل
تحقق الشيء مع انتفاء ركنه فان قيل اعتراضا على القول
بان التصديق لا يحتمل السقوط قد لا يبقى التصديق ايضا فيحتمل
السقوط كما في حالة النوم وحالة الغفلة عن التصديق
فانهما منافيان له قلنا في الجواب التصديق الذي هو كيفية
قلبية باق في القلب لم يزل بالنوم ولا بالغفلة والذهول
المتوهم انه مناف له انما هو ذهول عن حصوله اي التصديق
يعني عن كونه حاصلا في القلب وهذا بناء على انه قد يكون صفة
العلم بالشيء حاصلة مع الذهول عن العلم بحصولها وان
العلم بالشيء لا يلزم من حصوله حصول العلم به ولو سلم على
سبيل التنزل منافاة النوم والغفلة للتصديق فالشارع
جعل التصديق المحقق وجوده في الجملة الذي لم يطرأ عليه ما يضاده
من الجحود والانكار وان طرأ عليه العدم لا بالاختيار في
حكم الباقي الذي لم ينعدم فالشارع جعل المعدوم موجودا
وخصوصا ههنا اذ لا بد للمكلف من الاحوال المستلزمة
للذهول فجعله غير مصدق بطريانها خلاف الحكمة كما ان له

جعل الوجود معدوما كما في شد الزنار جاز تصديقه فالشارع
جعل التصديق باقيا مع الذهول عنه حتى كان لفظ
المؤمن اسما لمن امن في الحال وهو المتصف بالتصديق
في نفس الامر اذ ذاك او امن في الزمان الماضي
وطرا على تصديقه ذهول او لم يطرا ولكن لم يطرا عليه اي
من امن في الماضي ما هو علامة للتكذيب بجعل الشرع ولم
يطرا عليه نفس التكذيب وللقائل ان يقول كون التصديق
لا يحتمل السقوط اما ان يكون بالنسبة الى الواقع فقبوله
ولو سلم الى اخر ظاهر في احتماله السقوط او بالنسبة الى اعتبار
الشرع فجاز اعتبار الاقرار قائما شرعا حالة العذر ثم هذا
الذي ذكره المص من ان الايمان ~~هو~~ هو التصديق والاقرار
هو مذهب بعض العلماء ومروي عن امامنا وعليه كثير
من المحققين وهو اي كون الايمان اسما لهما اختيار
شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي وذهب
جمهور المحققين من الماتريدية والاشعرية الى انه اي الايمان
التصديق بالقلب فقط وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن وكيفية نفسية
لا بد له اي ذلك الامر من علامة ظاهرة تدل عليه جعل
اللسان على الفؤاد دليلا فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فقد قامت به صفة الايمان فهو مؤمن عند الله وفي
نفس الامر وان لم يكن مؤمنا في الظاهر وبالنسبة الى
احكام الدنيا بعد قيام الدليل الذي هو الاقرار او ما في
حكمه كالصلاة في الجماعة على ايمانه ومن اقر بلسانه ولم يصدق

بقلبه

بقلبه كالمنافق الذي يظهر الاسلام ويخفي الكفر فبالعكس
غير مؤمن عند الله وان كان مؤمنا في احكام الدنيا
لما ان الشرع جعل الاقرار دليلا على الايمان ووكل السرائر
الى الله تعالى وهذا الذي ذهب اليه جمهور المحققين هو
اختيار الشيخ الامام الراسخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله
تعالى ويروى عن امامنا ايضا والنصوص من الكتاب
والسنة معاضدة لذلك اي لان التصديق فقط قال
تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولو كان الاقرار
جزءا منه لما كان القلب محله وقال تعالى وقلبه مطمئن
بالايمان اي بوجوده فيه وقال تعالى ولما يدخل الايمان
في قلوبكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبي
على دينك اخرجه الامام احمد بسند حسن من حديث ام
سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكثر في
دعائه ان يقول اللهم مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك
والدين ههنا الايمان وقال صلى الله عليه وسلم لاسامة
بن زيد حبه وابن حبه رضي الله تعالى عنهما حين قتل اسامة في
سرية كان اميرها من قال لا اله الا الله تحت السيف فادى
اجتهاد اسامة الى ان المشرك انما قالها تقية لا اسلاما
فقتله فغضب صلى الله عليه وسلم لذلك غضبا شديدا
وقال لاسامة هلا شققت ~~عن~~ قلبه اخرجه الشيخان
من حديث اسامة وفي ذلك قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
اذا ضربتم في سبيل الله فان قلت نعم الايمان كما قررت
هو التصديق لكن كونه بالقلب ممنوع لان اهل اللغة لا يعرفون

منه اي من التصديق الا انه التصديق باللسان وايضا
النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه في زمانه وبعده كانوا
يكتفون من المؤمن اي المكلف الذي صار مؤمنا بكلمة الشهادة
والتصديق بها باللسان ويحكمون بايمانه ويجرون عليه احكام
الايمان بمجرد ذلك الاقرار من غير استفسار عما في قلبه
من التصديق قلت لا خفاء في ان المعتبر في التصديق اولا
وبالذات انما هو عمل القلب وعمل اللسان انما يعتبر ثانيا
وبالعرض لانه دليل على عمل القلب فلولا دلالة التصديق
باللسان على التصديق القلبي لم يعتبر حتى لو فرضنا عدم
وضع لفظ التصديق لمعنى فكان مهملا غير مستعمل او فرضنا وضعه
اي لفظ التصديق لمعنى غير التصديق القلبي الذي هو
الاذعان بالقلب لم يحكم احد من اهل اللغة واهل العرف
العام والخاص بان التلفظ بكلمة صدقت النبي صلى الله
عليه وسلم في جميع ما جاء به مصدق للنبي صلى الله عليه وسلم
مؤمن به وليس ذلك الا لعدم دلالته صدقت على المعنى
القلبي مع انه وجد لفظ صدقت باللسان فلولا اطباقهم
على دلالة هذا اللفظ على المعنى القلبي لم يحكموا بايمان المتلفظ
بذلك والحاصل ان هذه الصفة القلبية لما تحقق في نفسها
ولها لفظ يدل عليها ولا يمتري احد في انه لفظ التصديق ولولا
تلك الدلالة لم يعتبر التصديق اللساني ولهذا الذي قررناه
من ان المعتبر في التصديق اللساني عمل القلب صح نفي
الايمان عن بعض المقرين والمصدقين باللسان كالمنافقين
الذين يقولون امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قال الله تعالى

ومن الناس

ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر وما هم
بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا اسلمنا فلولا ان المعتبر هو التصديق القلبي
لما صح نفي الايمان من المنافقين وعن الاعراب المذكورين
فالمصدق بقلبه ولسانه هو المؤمن حقا واما المقر باللسان
وحده دون القلب فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة
لان التصديق يكون باللسان كما يكون بالقلب ويجري
عليه اي المقر باللسان وحده احكام الايمان الشرعي ظاهرا
وانما النزاع في كونه اي المقر المذكور مؤمنا فيما بينه وبين
الله تعالى فقال الكرامية بانه مؤمن بناء على ان الايمان
هو التصديق باللسان وقلنا ليس بمؤمن فيما بينه وبين
الله تعالى قطعا لكن الكرامية مطبقون على تخليد هذا المؤمن
في النار وانه محشور مع الكفار لانهم وان قالوا بان
حقيقة الايمان هو التصديق باللسان فان شرط كونه
منجيا في الاخرة عندهم مطابقة الاعتقاد القلبي له ولكن
نوافقهم على اجراء احكام الايمان عليه في الدنيا فرجع الخلاف
الى الاطلاق اللفظي والنبي صلى الله عليه وسلم ومن بعده
من الائمة كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة
مطلقا من غير استفسار وكانوا يحكمون بكفر المنافق مع
تصديقه باللسان قال الله تعالى في حق المنافقين ولا تصل
على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله
فدل ذلك على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان
والا لكان المنافق مؤمنا وايضا الاجماع منعقد على ايمان

من صدق بقلبه الجميع ما علم انه من الدين بالضرورة وقصد الاقرار
بذلك باللسان ومنعه اي المصدق المذكور منه اي الاقرار
مانع من خرس ونحوه لعروض اغماء او عته او اكراه على عدم
الاقرار ولو كان الايمان هو التصديق باللسان لم يكن هذا
المصدق مومنا فظهر بما ذكرناه ان ليس حقيقة الايمان مجرد
كلمتي الشهادة والاقرار بهما لتحقق الايمان بدون ذلك
في الصورة المذكورة ولانتفاء الايمان عن المنافق المقر
بهما فان خالف في ذلك من لا يعتد به على ما زعمت الكرامية
مما سبق تقريره ولما كان مذهب جمهور المحدثين وجمهور
المتكلمين وجمهور الفقهاء ان الايمان الشرعي تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالجوارح المعبر عنها بالاركان
وهذا مجمل له تفصيل تأتي الاشارة اليه اشار المصنف الى نفي
ذلك اي نفي كون الاعمال داخلة في حقيقة الايمان بقوله
فاما الاعمال اي الطاعات من الصلاة والزكاة ونحو ذلك
فهي اي الاعمال تتزايد في نفسها وتتناقص عما هو ظاهر والايمان
في نفسه لا يزيد ولا ينقص فلا ايمان ازيد من ايمان لانه
من قبيل المتواطي لا المشكك فلا مدخل للاعمال فيه فههنا مقامان
فلنا في بيان المقام الاول منهما ان الاعمال الصالحة غير داخلة
في حقيقة الايمان خلافا للجمهور كما مر تقريره من ان
حقيقة الايمان هي التصديق فقط ولانه قد ورد في الكتاب
والسنة عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات مع القطع بان الاصل ان العطف
يقتضي المغايرة بين المتعاطفين ويقتضي عدم دخول المعطوف

في المعطوف

في المعطوف عليه فلا يعطف الجزء على الكل لانه وان كان غيره
لكنه داخل فيه فعطف الاعمال على الايمان دليل على انها ليست
منه وورد ايضا في القران الكريم جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن
مع القطع بان المشروط يغاير الشرط وان المشروط لا يدخل
في الشرط فلا تدخل الاعمال المشروطة بالايات فيه ضرورة
امتناع اشتراط الشيء ببعضه لانه داخل فيه والشرط خارج
عنه وورد ايضا في القران اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال كما في قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا على ما مر تقريره في الزام المعتزلة مع القطع بانه
لا تحقق للشيء بدون ركنه فلو كانت الاعمال من الايمان
لما تحقق ايمان احدى الطائفتين مع ترك بعض الواجبات
بواسطة الظلم والبغي ولا يخفى ان هذه الوجوه من
الاستدلال انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا
من حقيقة الايمان وداخلة في مفهومه الشرعي بحيث يقول
ان تاركها اي الطاعات لا يكون مؤمنا لانه وان وجد
منه التصديق والاقرار لم يتصف بالايمان لتخلف ركنه
الذي هو الطاعات كما هو راي المعتزلة القائلين بخروج
المكلف من الايمان بارتكاب الكبيرة الملزوم لترك بعض
الواجبات وانها لا تقوم حجة على من ذهب الى انها
اي الطاعات ركن من الايمان الكامل الذي لم يلبس بظلم
نفسي او مخارق لا ركن من حقيقة الايمان ومفهومه بحيث
لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان وان خرج عن كمال الايمان

كما هو مذهب الامام الشافعي ومذهب اعلام الايمة
المحققين رحمة الله تعالى عليهم اجمعين وهو التحقيق
وفيه الجمع بين الدلايل الشرعية وقد سبق ذكر تمسكات
المعتزلة فيما زعموه من الخروج عن الايمان بالكبيرة بناء
على ان الاعمال داخلة في حقيقة الايمان باجوبتها اي التمسكات
فلا حاجة الى الاعادة المقام الثاني من المقامين الخلافيين
ان حقيقة الايمان التي هي التصديق لا تزيد ولا تنقص
لما تقرر مرة من انه اي الايمان التصديق القلبي الذي
بلغ حد الجزم والاذعان وقد افاد بذلك ان التصديق
يصدق بالظن الذي لا جزم فيه وان المراد بالايمان التصديق
الجازم ويشكل هذا بما تقدم من ان التصديق لا يختلف
معناه الا بالاضافة وهذا التصديق الذي بلغ حد الجزم
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان اذ لا يكون جزم ازيد
من جزم ولا اذعان انقص من اذعان وفيه نظر يأتي
تحقيقه حتى ان من حصل له من المكلفين حقيقة التصديق
بالامور الدينية فسواء اتى ذلك المصدق بالطاعات او
لم يات بها وارتكب المعاصي والمراد الجنس على اطلاق
من كل من الطاعات والمعاصي فتصديقه باق على حاله
ما لم يطرأ ما ينافيه من التكذيب او اماراته لا تغير فيه اي
في ذلك التصديق بزيادة ولا نقصان لان الاعمال
لا مدخل لها في حقيقته والجزم المذكور لا تفاوت فيه واما
الايات الدالة على زيادة الايمان كقوله تعالى ويزداد
الذين امنوا ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى الى غير ذلك

الايمان لا يزيد ولا ينقص

~~تأثير ذلك~~ فمحولة

فمحولة هذه الايات الشريفة على ما ذكره الامام ابو حنيفة رحمة
الله عليه من انهم اي الصدر الاول ٣ يأتي فرض بعد فرض
على ما هو معروف على التفصيل من وقايع الشرايع ونزول
الوحي فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص بعينه عند بلوغه
اياهم على سبيل التتابع شيئا فشيئا ولا يخفى تحقق زيادة الايمان
بهذا المعنى مثلا قبل نزول افتراض الصلاة كان الايمان
الشرعي حاصلا ثم ازداد بالايمان بالصلاة وحاصله ان
ما ذكره الامام انه اي الايمان كان يزيد لا في نفسه بزيادة
ما يجب الايمان به مما تأخر نزول افتراضه وهذا الذي
ذكر من معنى الزيادة لا يتصور في غير عصر النبي صلى الله
عليه وسلم اذ بانقراض عصره انقطع الوحي وفيه اي
كون ذلك لا يتصور في غير عصره عليه السلام نظر ظاهر لان
الاطلاع على تفاصيل الفرايض شيئا بعد شيء ممكن في غير
عصر النبي صلى الله عليه وسلم بان تبلغ الدعوة قوما فيؤمنوا
اجمالا ثم تبلغهم الفرايض شيئا فشيئا فيؤمنوا تفصيلا فتحصل
الزيادة في ايمانهم على حد حصولها في ذلك الزمن الشريف
والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا اذ التكليف بحسب
الوسع وواجب تفصيلا فيما علم تفصيلا فوجوب الايمان
يختلف باختلاف الاحوال ولا خفاء في ان الايمان التفصيلي
ازيد من الاجمالي بل اكمل منه وما ذكر سابقا من ان الاجمالي
لا ينحط عن درجته اي التفصيلي فانما هو اي عدم الانحطاط
في الاتصاف باصل الايمان والتلبس بحقيقته وقيل في توجيه
الزيادة ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه

٣ كانوا امنوا في الجملة بما جاء به عليه السلام ثم بعد ايمانهم المذكور صح

اي على الايمان في كل ساعة من ساعات ذلك الدوام
وحاصله اي هذا القول انه اي الايمان يزيد بزيادة
الازمان المتتالية اذ كل آنين زمان وفي كل زمان من
تلك الازمنة ايمان شخص مستقل زيادة على ما سبق لما انه
اي الايمان عرض لانه كيفية نفسية او اتصال والعرض لا يبقى
زمانين الا بتجدد الامثال اي امثال العرض على ما سبق بما
فيه من المباحث وما عند الشارح فيه فالباقي انما هو النوع
بواسطة تتابع افراده المتماثلة في الوجود واما الاشخاص
فتنعدم شيئا فشيئا وفيه اي ما ذكر من هذا التوجيه للزيادة
نظر لانه على تقدير عدم بقاء العرض لا يتم ما ذكر لان حصول
المثل للشيء بعد انعدام ذلك الشيء لا يكون من الزيادة
في ذلك الشيء في شيء يعني لا يكون زيادة فيه بوجه من الوجوه
قال بعض بني العنبر وان قومي وان كانوا ذوا عدد ليسوا
من الشر في شيء وان هانا وحاصل النظر ان الايمان عرض
لا يبقى الا بتتابع الامثال في الوجود ولا يعقل كون المثل
الموجود زيادة في المثل المعدوم وقيل المراد بزيادته زيادة
ثمرته اي الايمان واشراق نوره الروحاني المشار اليه
بقوله سبحانه فهو على نور من ربه وفي الاثر ان علامة حصول
هذا النور التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود
واشراق صفائه في القلب والمراد بذلك خلوصه من
كدورات المخالفات وظلمات الشهوات وآفات
الرعونات الى غير ذلك مما محل تحقيقه في آخر فانه اي الايمان
يزيد اشراق نوره بالاعمال الصالحة والتصفية وينقص

بالمعاصي

بالمعاصي والانهماك في اللذات ويشير الى ذلك حديث فاذا
استغفر الله صقلت ومن ذهب الى ان الاعمال من
الايمان حقيقة فقبوله اي الايمان على هذا المذهب الزيادة
والنقصان ظاهر حيث يزيد بزيادتها وينقص بنقصانها
وبهذا الظهور قيل ان هذه المسئلة مسئلة زيادة الايمان
ونقصه فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان والتحقيق
خلافه كما سيظهر والحاصل ان الزيادة والنقص انما يجب
الاعمال وبلوغ الفرايض شيئا فشيئا او الثبات عليه والدوام
او اشراق نوره وبقي وجه خامس اشار اليه بقوله وقال
بعض المحققين الاكابر من مشايخ ما وراء النهر وكثير منهم لا نسلم
ان حقيقة التصديق نفسها لا يقبل الزيادة والنقصان
فلا يكون جزم اقوى من جزم بل التحقيق انها تتفاوت
اي حقيقة التصديق قوة وضعفا فيكون تصديق اقوى
من تصديق بناء على تفاوت الجزم وانه من قبيل المشكك
للقطع بان تصديق الواحد من آحاد الامة ليس كتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم وان علم اليقين من عين اليقين
ولهذا التفاوت قال الخليل ابراهيم عليه الصلاة والسلام
لما قال الله اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي اذ لا ريب
في تحقق تصديقه الجازم بالاحياء قبل معاينته فالترقي من
علم اليقين الى عينه هو معنى قوة الجزم وزيادة الاذعان
وتحقيق هذا المقام ان التصديق بان الواحد نصف
الاثنين من الاوليات ليس كالتصديق بكثير من الحسيات
لان الجزم في الاوليات اقوى وكذا الجزم في العلوم العادية

كالعلم بان جبن كذا لم ينقلب ذهبا ليس كالجزم في الحسيات
والاوليات وايضا التواتر يفيد العلم الضروري ولا يخفى
ان التصديق بما ذكر كان من الناس من قدح في افادة
التواتر العلم فلا يكون التصديق الذي افاده السبب الذي
لا نزاع فيه ولا يخفى ان التصديق بوجود بغداد بالمشاهدة
اقوى من التصديق بذلك بالتواتر وايضا التصديق بوجود
الصانع تعالى اقوى من التصديق بكونه تعالى فاعلا بالاختيار
كيف والنصوص ناطقة بهذا المعنى بقي ههنا بحث آخر دقيق
وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان الشرعي هو
المعرفة اي معرفة حقيقة الامور الدينية واطبق علماؤنا
الماتريدية والاشعرية على فساده اي هذا المذهب لان
اهل الكتاب اليهود والنصارى كانوا يعرفون نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم فلو كان
الايمان هو المعرفة لم يكونوا كفارا وهم كفار لعدم التصديق
اي تصديقهم بنبوته صلى الله عليه وسلم بما جاء به مع وجود المعرفة
ولان من الكفار غير اهل الكتاب من كان يعرف الحق
الذي جاء به عليه السلام يقينا وانما كان من يعرف الحق
ينكر باللسان ما عرفه عنادا واستكبارا عن الاذعان
للحق الذي عرفه قال الله تعالى حكاية عن فرعون وقومه وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا ولا يخفى ان التصديق يلتبس
بالمعرفة المذكورة فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام
الدينية واستيقانها وبين التصديق بها اي الاحكام المذكورة
واعتقادها ليصح كون الثاني وهو التصديق والاعتقاد ايمانا

المعرفة غير الايمان

شرعيا

شرعيا دون الاول الذي هو المعرفة والاستيقان حيث
لا يصح كونه ايمانا والفرق المذكور بينهما في كلام بعض المشايخ
ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر وهو مضمون خبره وحكمه وهو اي الربط المذكور امر
كسبي يثبت باختيار المصدق وهو قدر زايد على العلم والمعرفة
ولهذا الذي ذكرناه من كون التصديق كسبيا يثاب المؤمن عليه
اي التصديق لكونه يحصل بكسبه ويجعل اي التصديق بذلك
رأس العبادات والاصل فيها وهذا بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل اي المعرفة بلا كسب واختيار من العبد كمن وقع
بصره لا بالقصد على جسم مرئي فحصل له اي للرائي معرفة انه
اي ذلك الجسم جدار او حجر او حيوان فلا تكون المعرفة
على هذا الوجه تصديقا لانها ليست والحاصل ما ذكر امرا
كسبيا وظاهر هذا التقرير انه لو صرف بصره باختياره كانت
تلك المعرفة تصديقا وهذا الذي ذكر في التصديق هو
ما ذكره بعض المحققين فيه من ان التصديق هو ان
تنسب باختيارك الصدق الى المخبر في خبره بقلبك حتى
لو وقع ذلك اي نسبة الصدق الى المخبر في القلب من غير
اختيار لم يكن ذلك تصديقا وان كان معرفة لان
شرط كون المعرفة تصديقا حصولها بالاختيار وهذا
الذي ذكروه في التصديق مشكل لان التصديق من اقسام
العلم اذ هو ينقسم الى التصور والتصديق وهو اي العلم
من جملة الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
فيكون التصديق بالضرورة كيفية لا فعلا فلا يصح تفسيره

بالامر الكسبي الذي هو الفعل الاختياري لانا اذا تصورنا النسبة
بين الشيئين المتصورين كتصورنا نسبة القيام الى زيد بدون
نفي واثبات وهو معنى تصور النسبة الحكمية وشككنا في انها
اي تلك النسبة المتصورة حاصلة بالاثبات او النفي فلم نوقع
ولم فننتزع بل ترددنا في ذلك ثم اقيم البرهان على ثبوتها
اي النسبة او نفيها بعد ذلك التردد فالذي يحصل لنا من
حال تلك النسبة بعد اقامة البرهان انما هو الكيفية التي
هي الاذعان والقبول لتلك النسبة المثبتة او المنفية
وهو اي الاذعان والقبول معنى التصديق والحكم
والاثبات والنفي والايقاع والانتزاع يعني ليس
ههنا الا معنى واحد يعبر عنه باحد هذه الالفاظ ولا مدخل
للاختيار وعدمه في حقيقة ذلك المعنى فلا فرق بين
التصديق والمعرفة المذكورة على هذا نعم تحصيل تلك الكيفية
التي هي التصديق يكون بالاختيار الواقع في مباشرة الاسباب
التي تحصل عنها تلك الكيفية كالتوجه الى تلك الاسباب
وصرف النظر اليها ورفع الموانع عنها ونحو ذلك مما
لابد في حصول تلك الكيفية منه وبهذا الاعتبار الذي
قررناه من ان تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار يقع
التكليف شرعا بالايمان اذ التكليف انما هو بالامر الاختياري
والكيفيات النفسية ليست امورا اختيارية فالتكليف
بها معناه التكليف بمباشرة اسباب حصولها فالعمليات
امور اختيارية[^] بالنظر الى اسبابها وكان هذا الذي بيناه
هو المراد بكونه اي الايمان كسبا اختياريا اي مراد من قال

في حد ذاتها بخلاف
الاعتقاديات فانها
انما تكون اختيارية
صح

من المحققين

من المحققين بانه اختياري والا فالايمان كيفية او انفعال
على راي البعض وبكل تقدير فلا يكون فعلا والامر اختياري
في حد ذاته لابد ان يكون فعلا فظهر ان التصديق والمعرفة
لا يكون كل منهما في حد ذاته كسبيا وان كان كسبيا بالقصد
الى اسبابه ومباشرتها بالاختيار ولا تكفي المعرفة اي معرفة
ما لابد منه في الايمان لانها اي المعرفة قد تكون بدون ذلك
اي بدون الاختيار في مباشرة الاسباب وقد علمت انه لابد
في الايمان من الاختيار نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية
المكتسبة بالاختيار من المكلف بالمعنى المذكور وتصديقا شرعيا
وايمانا ولا بأس بذلك اي بكون المعرفة الكسبية ايمانا لانه
حينئذ تكون المعرفة كذلك يحصل المعنى الذي هو الاذعان
والقبول الذي يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وليس الايمان
والتصديق سوى ذلك المعنى على ماسبق تحقيقه وحصوله
اي هذا المعنى للكفار والمعاندين للشرع المنكرين للبعثة ممنوع
اذ الاستيقان ينافي العناد والانكار واما قوله تعالى وجحدوا
بها واستيقنتها انفسهم فمعناه انهم جحدوا بها بالسنتهم استكبارا
وعتوا والقول بان الجحود ضد الاذعان لا الايقان وانه
لا تضاد بين الايقان والجحود فيجوز الجحد بالشيء مع تيقنه
وان التصديق عبارة عن امرين الايقان والاذعان
المعبر عنه بالتسليم فمحل نظر ظاهر وسيأتي وعلى تقدير الحصول
اي حصول هذا المعنى للكفار فتكفيرهم لا يكون من حيث
انهم لم يصدقوا وانما يكون بانكارهم باللسان واقرارهم
بانيا في التصديق عنادا واصرارهم على ذلك العناد والاستكبار

وعلى ما هو بجعل الشرع من علامات التكذيب والانكار
يعني ان حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان
الشرعي بل لا بد من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس
بما هو من امارات الكفر واذا كان كذلك فلا منافاة بين
الاذعان القلبي وثبوت صفة الكفر لتخلف شرط اعتبار
الاذعان ايمانا شرعيا وقيام امارات التكذيب بجعل
الشرع وبذلك قال تعالى فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين
بايات الله يجحدون يعني بالالسنة وقال تعالى الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا
منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الى غير ذلك من النصوص
الدالة على العرفان ونفي الايمان وبالجملة العلماء في ذلك
فريقان فريق قايلون بان الايقان قد يحصل بدون
الاذعان فيجوز اجتماع الجحود والايقان عند تخلف الاذعان
وفريق قايلون بانه لا ايقان بدون اذعان والبحث
دقيق قابل للتحقيق والايمان والاسلام في الشرع واحد
في المفهوم او في الصدق لان الاسلام هو الخضوع
والانقياد للشرع بمعنى قبول الاحكام الشرعية والاذعان
لها وذلك القبول والاذعان هو حقيقة التصديق
على ما مر تقريره ويؤيده اي كونهما واحدا قوله فاخرجنا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من
المسلمين وجه الاستدلال انهما لو لم يكونا واحدا لما صح استثناء
احدهما من الاخر اذ المعنى فما وجدنا ممن كان فيها من
المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين وبالجملة سواء قلنا

الايمان والاسلام واحد

باتحادهما

190

باتحادهما مفهوما او في الصدق لا يصح في لسان الشرع ان
يحكم على احد من المكلفين بانه مؤمن وليس بمسلم او يحكم عليه
بانه مسلم ليس بمؤمن بل كلما صدق احدهما صدق الاخر
واذا انتفى انتفى ولا نعني بوحدتهما اي الايمان والاسلام
سوى هذا التلازم وهو ظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا
بكونهما واحدا ~~واحدا~~ عدم تغايرهما لا بالمعنى المشهور بل
بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الاخر لا انهم ارادوا الاتحاد
بينهما بحسب المفهوم بمعنى ان المفهوم من احدهما عين
المفهوم من الاخر بل ظاهر كلامهم ان لكل منهما مفهوما
مستقلا لان الثابت بينهما نسبة المساواة لما في الكفاية
من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به من اوامره
ونواهيه لا يقال الاوامر والنواهي من باب الانشاء
لانا نقول المراد لان ذلك ملزوم للاخبار بانه حكم
الشرع والاسلام هو الخضوع والانقياد لالوهيته
تعالى فقد فسر كلا منهما بمعنى مستقل ثم قال وذا اي الخضوع
له تعالى لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي الذي هو التصديق
فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما اي في حكم الشرع
والمعنى ان جميع ما يثبت لاحدهما من الاحكام يثبت
للاخر فلا يتغايران لما بينهما من التلازم وان اختلفا
مفهوما ومن اثبت التغاير بينهما بالمعنى الكلامي يقال له
اي لمثبت التغاير على انحاء ما حكم من امن ولم يسلم
او اسلم ولم يؤمن على وجه اختصاص ذلك الحكم بالمؤمن
دون المسلم وبالعكس حتى يثبت بدون الاخر فيتحقق

الانفكاك الذي هو مناط التغاير فاذا ثبت مدعى التغاير لاحدهما
وهو المؤمن او المسلم حكما مختصا به ليس بثابت للآخر شرعاً
ظهر باثبات ذلك الحكم بطلان قوله من دعوى تغايرهما
حيث علم اتحاد حكمهما شرعا وان كل مؤمن مسلم وبالعكس
بقي ههنا بحث هو ان الشارح فسر الخضوع اولا بمعنى قبول
الاحكام الذي هو عين التصديق وهو يقتضي الاتحاد مفهوما
ثم قال وظاهر كلام المشايخ الخ وهو يقتضي تعدد المفهوم
والظاهر انه تابع المصنف ولم يتم ذكر ما هو التحقيق اذ الخضوع
للالوهية غير التصديق بالاحكام فان قيل اعتراضا على القول
بانه لا ينفك احدهما عن الآخر قوله تعالى قالت الاعراب
آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام
بدون الايمان وانفكاكه عنه فيتغايران قلنا في الجواب
المراد من قولنا ان الاسلام لا ينفك عن الايمان ان
الاسلام المعتبر في الشرع اي بالمعنى الشرعي لا يوجد بدون
الايمان الشرعي وهو اي الاسلام في الآية الكريمة بمعنى
الانقياد في الظاهر من غير انقياد الباطن بدليل قوله
تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم والاسلام المعتبر شرعا هو
الانقياد القلبي فالمنقاد بظاهره دون باطنه بمنزلة
المتلفظ بكلمة الشهادة من غير ان يوجد منه تصديق
بالقلب في باب الايمان يعني ان قول المكلف آمنت
بالله دون القلب بمنزلة التلفظ المذكور وهما واحد
في باب الايمان فلا يكون واحد منهما مؤمنا وان اسلم في الظاهر
فان قيل اعتراضا على القول بان الاسلام هو الخضوع

القلبي قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة
وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا اخرجه
الشيخان من حديث ابن عمر رضي الله تعالى عنهما دليل على ان
الاسلام هو الاعمال بالجوارح لا التصديق القلبي فلا يكونان
واحدا قلنا في الجواب المراد من تفسير الاسلام بذلك
في الحديث بيان ان ثمرات الاسلام المعتبر شرعا وعلاماته
الدالة على اتصاف القلب به ذلك المذكور من الاعمال
الصالحة كما يقال ثمرة العلم العمل والعالم هو العامل بعلمه
كما قال صلى الله عليه وسلم لقوم وفدوا عليه من الاشعريين
اتدرون ما الايمان بالله وحده قالوا الله ورسوله اعلم
قال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام
الصلاة وايتاء الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا
من المغنم الزكاة الخمس اخرجه الشيخان من حديث
ابن عباس رضي الله عنهما ففسر عليه الايمان بالثمرات
كما فعل في حديث الاسلام ولم يتعرض لذلك التصديق
القلبي فيهما وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون
شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة رضي الله عنه واذا
وجد من العبد التصديق بالامور الدينية والاقرار بذلك
صح له شرعا ان يقول انا مؤمن حقا ويقطع بذلك لتحقق
الايمان منه بذلك واتصافه به ولا ينبغي له ان يقول
انا مؤمن ان شاء الله على كل تقدير لانه ان كان

قولهم انا مؤمن ان شاء الله ونحوه

قوله ان شاء الله للشك في الايمان فهو اي الشك كفر لا محالة فيجب ان لا يقال وان كان ذلك للتادب مع الله واحالة الامور من الايمان وغيره الى مشية الله تعالى لانه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن او للشك في الايمان في العاقبة والمآل وحسن الخاتمة لا الشك في الآن والحال لانه محظور او للتبرك بذكر الله تعالى مع قطع النظر عن معنى الشرط والتبري بذلك عن تزكية المؤمن نفسه والاعجاب بحاله من الاتصاف بالايمان فالاولى بالمؤمن تركه اي ذلك القول لانه يوهم اطلاقه بالشك في الايمان للحال وان لم يكن مرادا ولهذا الذي ذكر من الوجوه قال المص لا ينبغي ان يقول ذلك دون ان يقول لا يجوز ان يقول لانه اي قول ان شاء الله اذا لم يكن قيل للشك في الايمان في الحال بل في ايمان الموافاة او لغيره من المعاني المذكورة فلا معنى لنفي الجواز شرعا كيف يقال لا يجوز وقد ذهب اليه اي ذلك القول والعمل كثير من السلف حتى انه روي عن بعض الصحابة والتابعين رضي الله تعالى عنهم وروي ان عبد الله بن مسعود كان يقول ذلك وهو ظاهر الرواية عن الامام الشافعي رحمة الله عليه وليس هذا القول مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة بخلاف الايمان لانه وان لم يكن في حد ذاته مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه كما مر تقريره ولا هو مما يتصور البقاء عليه اي بقاء المرء على الشباب في العاقبة والمآل بل هو على الهرم والزوال بخلاف الايمان المنظور اليه في العاقبة

ولا هو

192

ولا هو مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بخلاف الايمان الذي يمكن ان يحصل به ذلك والحاصل ان من المشايخ من قال قول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله في الشباب فكذا في الايمان فاجاب بتحقيق الفرق بينهما وهو ظاهر بل قولك انا مؤمن ان شاء الله مثل قولك انا زاهد انا متق ان شاء الله ونحو ذلك من الامور المنظور فيها في المآل ويحترز المخلص عن الاعجاب وتزكية النفس بها وذهب بعض المحققين من المتأخرين الى ان الحاصل للعبد المؤمن هو حقيقة التصديق الذي به يخرج العبد عن الكفر لكن التصديق في نفسه قابل للشدة والضعف فحقيقته متفاوتة بذلك على ما سبق وحصول التصديق المنجي في الآخرة المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم انما هو اي ذلك الايمان في مشية الله تعالى فليس هو الايمان المحقق الحصول واذا كان كذلك فايمان الموافاة المنجي في الآخرة مرجو من فضل الله تعالى فكان كقول المؤمن انا مؤمن ان شاء الله بالنظر الى ذلك حسن المشايخ اذ لا منافاة اذا بين تيقن الايمان في الحال والتردد في كونه منجيا في المآل والحاصل ان من قطع بالايمان نظر الى المعنى الثابت في الحال ومن لم يقطع به نظر الى المعنى المنجي في المآل فالخلاف لفظي في التحقيق ولابد من تلخيص مقاله في هذا الباب تحتوي على غرر هذه المباحث ويحصل بها الامان من اللبس في الايمان والكلام فيها في مقامات الاول في حقيقته وقد علمت

مثل قول انا شاب انا شاب ان شاء الله فكلما انه لا موقع لقوله ان شاء الله هنا في الشباب

انه التصديق القلبي وانه حقيقة واحدة في الشرع واللغة والمنطق
اما في اللغة والمنطق فلا يختلف لا من حيث الحقيقة ولا من حيث
التعلق لان جميع ما يجري فيه التصديق اللغوي يجري فيه التصديق
المنطقي وبالعكس ولا يقال التصديق اللغوي نسبة الصدق
الى المخبر والمنطقي اعم لانه يحصل بدون اخبار مخبر لانا نقول المراد
نسبة الصدق الى وقوع النسبة او انتزاعها سواء كان هناك
مخبر بالمقال او بالحال كما يقال في حد العلم صفة يتجلى بها المذكور اي
ما من شانه ان يذكر واما التصديق الشرعي فحقيقته ان التصديق
اللغوي المنطقي اما انه اللغوي فلما اطبق عليه الفحول من انه
باق على مدلوله اللغوي لم يغيره الشرع ولم ينقله قال الامام الآمدي
في الابكار الايمان في اللغة التصديق المعدى بالباء واذا ثبت
ان معنى الايمان في اللغة هو التصديق وجب حمل ما ورد من
الفاظه في الكتاب والسنة عليه واما انه المنطقي فلما حققه من
المرجع اليه في ذلك على ما سبق واذا ثبت انه لا فرق في الحقيقة
ومن المعلوم انه انما يعتبر شرعا في الايمان التصديق بامور
مخصوصة علم ان مخالفة التصديق الشرعي لمطلق التصديق
انما هو من حيث المتعلق فالتصديق الشرعي اخص مطلقا بل
باعتبار التعلق وهو ظاهر ثم اذا كان الايمان هو التصديق
فيختلف معناه بحسب اختلاف المتعلقات فمعنى امنت بالله صدقت
بانه واحد متصف بما يليق به منزه عما لا يليق به وامنت بالرسول
صدقت بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بملائكته
صدقت بانهم عباده المكرمون والمطيعون لا يتصفون
بذكورة ولا انوثة ليسوا بالهة ولا يستحقون ان يعبدوا

وامنت

193

وامنت بكتبه اي صدقت بانها منزلة من عنده صادقة فيما
تضمنته من الاحكام وامنت باليوم الاخر صدقت بانه كائن
لا محالة المقام الثاني في ان التصديق هل يكفي فيه الجزم
والتيقن ام لا بد من امر زائد على ذلك هو الاذعان حتى
يكون الجزم بدونه تصورا لا تصديقا ام لا معنى للجزم والتيقن
الا الاذعان وان التصديق بسيط لا مركب من الجزم
والاذعان وقد اضطرب كلامهم في ذلك فمنه ما تقدم من
قول الشارح وليس حقيقة التصديق ان يقع في القلب نسبة
الصدق من غير اذعان بل هو اذعان الخ وظاهر هذا ان
هناك امرين وان التصديق الثاني وان يكون نسبة الصدق
والجزم بوقوع النسبة او انتزاعها تصورا لا تصديقا وهذا بعيد
جدا والقول بثبوت الواسطة بين التصور والتصديق ابعد
منه فيلزم احد امرين اما ان يكون التصديق الشرعي هو
الذي لا بد فيه من الاذعان بخلاف المنطقي والمقرر خلافه
واما انه لا معنى للجزم والتيقن الا الاذعان وقد صرح بخلافه
حيث جوز وقوع نسبة الصدق في القلب بدون الاذعان
قال في شرح المقاصد ونعم ما قال من قال الاسناد والايقاع
ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس
ههنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة
واقعة او ليست بواقعة وقال ايضا لكن الكلام في امكان
الايقان بدون الاذعان وقال ايضا انا لا نفهم من نسبة
الصدق الى المتكلم بالقلب الا اذعانه وقبوله وادراكه لهذا
المعنى اي كون المتكلم صادقا انتهى وعلى هذا فمعنى وجدانها

الجحد باللسان لا بالقلوب لان الجحد القلبي منه الايقان القلبي ولا ايقان دون اذعان نعم الاذعان قد يحصل بدون الايقان فما علمته من ان التصديق هو الاذعان جازما بدون الايقان كما في الاعتقاد التقليدي وايمان المقلد الجازم معتبر وكذا من كان غالب ظنه ان الدين حق على ما ذكر في المواقف من قوله والظاهر ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين قال السيد في كونه ايمانا حقيقيا فان ايمان اكثر العوام من هذا القبيل والظاهر ان مراده بما ذكر الاعتقاد الجازم والا فلا ايمان بدون الجزم وعلى هذا فلا فرق بين ما في المواقف وبين قول الشارح من ان الايمان التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وقد تبين ايضا ان من التصديق المنطقي ما لا يعتبر شرعا كما في الظن الذي هو اذعان لم يبلغ حد الجزم فانه لا يكفي في الاذعان الشرعي وان لم يكن ذلك تصديقا منطقيا فمشكل اذ لا يكون ظن وقوع النسبة تصورا محضا ولا واسطة بين التصور والتصديق وتبين ايضا ان الاذعان اعم من الايقان لتحققه في الاعتقاد التقليدي والظن وان مطلق التصديق هو الاذعان المنقسم الى اليقيني وغيره وان غير اليقيني ينقسم الى الجازم وغيره و وانه لا يعتبر شرعا في الايمان الا ما كان جازما سوا ايقانا ام لا المقام الثالث الايمان الشرعي المكلف به اسم لتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما علم كونه من الدين بالشهرة بدون النظر والاستدلال

فيستوي

فيستوي في العلم به الخاصة والعامة ويكتفى به بالتصديق على سبيل الاجمال واذا لوحظت التفاصيل يعني الايمان التفصيلي حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنها مثلا كان كافرا كما قال الشارح وهذا هو المشهور وعليه الجمهور واما ما يكون طريق العلم به من الاحكام الشرعية الاجتهاد والنظر فانه لا يشترط في الايمان التصديق به الا اذا حصل العلم به والايقان ثم يشترط لذلك التصديق في اعتباره شرعا ايمانا الاقرار مرة مع القدرة الا عند العجز حتى لو صدق ولم يمكنه الاقرار حتى مات فهو مؤمن عند الله ولو تمكن فلم يقر اختيارا لم يكن مؤمنا ولكثير من الاعلام على ان الاقرار داخل في الايمان فهو عندهم شطر لا شرط والقايل بذلك موافق على ان الحكم المذكور وانه يسقط اعتبار الاقرار للضرورة فظهر ان التحقيق هو الاول ضرورة ان الشيء ينتفي بانتفاء جزئه ويشترط ايضا ان يكون حصول التصديق بالاختيار ضرورة كونه مأمورا به على ما مر قال الشارح وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه ضرورة من غير فلا يكون ايمانا شرعيا في كلام طويل متردد بين كون الايمان فعلا اختياريا او كيفية وقد علمت تحقيق ذلك من التقرير السابق وظاهر هذا الكلام انه

يشترط في التصديق اللغوي الاختيار والظاهر خلافه ودعوى
انه لا يقال في اللغة انه صدقه في الصورة المذكورة محل
نظر كيف وقد صرح ابن سينا بعدم الفرق بين التصديق
اللغوي والمنطقي ثم يكفي في كونه اختياريا مباشرة اسبابه
بقصد حصوله ولا ينافي ذلك كونه في نفسه كيفية ولا يستلزم
الامر به والتكليف كونه فعلا البتة قال الشارح ولو كان
الايمان من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف
به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف
هذه المقولة يريد ان هذا النوع من العرض لا يبقى عند
الحكما ايضا بخلاف الكيف وايضا ينبغي ان يخص اشتراط
الاختيار بحال الامكان والا فمن حصل له التصديق لا عن اختيار
كيف يتصور ان يحصله بالاختيار وان يكون مأمورا بتحصيل
الحاصل وسيأتي لذلك مزيد بيان ثم لا يشترط ان تكون
تلك الكيفية حاصلة دائما بالفعل بل الشرع اعتبر وجودها
دائما ما لم يحصل ما ينافيها سواء حصلت الغفلة بنوم او غيره
او لا وكونه عرضا باقيا بذاته ولا معتبر بقاؤه بتجدد الامثال
فقد علمت ما فيه وتمسك الشارح الى بقاء العرض للقطع بان
ايماننا الان هو ايماننا من قبل بعينه المقام الرابع كثير
من السلف على ان الايمان غير المعرفة وكثير منهم على تفسير
الايمان بالمعرفة والمنسوب الى امام الحرمين والامام
الرازي ان التصديق من جنس كلام النفس غير العلم
والارادة واصر بعض المتأخرين على ان الايمان هو التسليم
وانه امر وراء التصديق والمعرفة وهو فعل النفس فامن

لم يرض

لم يرض المعرفة ايمانا ففريقان فريق ظاهر كلامهم ان المعرفة الضرورية
لا تكفي في الايمان وانها اذا حصلت بالاختيار كانت ايمانا وقد
علمت ما في ذلك سابقا وانه لا بأس به وعلى هذا يحمل كلام السلف
القائلين بان الايمان معرفة ويحصل بذلك التوفيق بين
النافين لكون المعرفة ايمانا والمثبتين لها والخلاف على هذا
لفظي ولكن بقي ههنا ما تقدم تحقيقه من ان التصديق اذا حصل
لا بالاختيار كيف لا يعد المتصف به مصدقا ويلزم من اعتبار
الاختيار في نفس التصديق ان يكون المصدق بدون الاختيار
مكلفا بان يصدق بالاختيار وان يكون ايمان الملائكة بما
القي اليهم والانبياء بما اوحي اليهم والصديقين بما سمعوا من النبي
صلى الله عليه وسلم كله مكتسبا بالاختيار كما نص عليه الشارح
وكذا في خلق الله له علما ضروريا بحقية الدين قال الشارح رح
وهذا موضع تأمل والظاهر ان حصول الاذعان مطلقا كاف
في الايمان سواء حصلت مباشرة اسبابه لكن بالاختيار او لا
والله الموفق وفريق ظاهر كلامهم ان المعرفة التي لا تعتبر ايمانا
ليست هي معرفة حقية ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم قال
في التبصرة لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا امنا
بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم والمعاندون
يعرفون ولا يصدقون انتهى والخطب في ذلك هين غني عن
البيان واما من قال بانه من جنس كلام النفس وكلام
النفس غير العلم والارادة فمعناه على ما اشار اليه الشارح
انه من الصفات النفسية سواء كان علما او لم يكن ولم يرد ان
كلام النفس مغاير لما هو حاصل في النفس بحيث انه لا يصدق

بالعلم او غيره فالتصديق قد يكون علما وقد يكون تقليدا جازما
وقد يكون ظنا فيصدق في الجملة انه غير العلم واما ما ذهب اليه
بعضهم من انه التسليم وانه معنى غير التصديق فقد عرفت ان
الاذعان والقبول والتصديق واحد عند التحقيق المقام
الخامس ان الايمان يزيد وينقص كما تقدم تحريره وهو في
الجملة على وجوه الاول من حيث الاعمال الثاني من حيث الثمرات
الثالث من حيث حصول الاحكام شيئا فشيئا الرابع من حيث
التفصيل والاجمال الخامس من حيث ثبوته والدوام السادس
من حيث كونه يكون تقليدا ثم يكون يقينا السابع من حيث
كونه يكون بدون الاختيار ويكون به هذا ان لم نقل اشتراط
الاختيار في التصديق الثامن من حيث حقيقته بالشدة والضعف
على ما تقدم تحقيقه التاسع من حيث الوجود بعد علم اليقين
الى عين اليقين وهي مرتبة الاطمينان العاشر من حيث
الترقي بعد عين اليقين الى حق اليقين وهذان الوجهان
مختصان باهل العرفان المقام السادس ان الايمان
والاسلام اما حقيقة واحدة او حقيقتان متساويتان
واما اجراء الاحكام على المنافق فمن حيث عدم علمنا بحاله لانه
ثبت اسلامه الشرعي دون ايمانه لكن يحتاج الى تحرير الفرق
على تقدير تعدد المفهوم فنقول اما الايمان فقد سبق تحقيق
مفهومه واما الاسلام فمفهومه هو ما اشار اليه صاحب الكفاية
من انه الخضوع للالوهية ولا تحقق لذلك بدون التصديق
والاذعان للاحكام كما لا تحقق للتصديق بدون ذلك المقام
السابع في ضبط المذاهب فنقول المعتبر في الايمان اما القلب

فقط

فقط وذلك المعتبر اما التصديق او معرفة او اللسان فقط وهما
بدون الاعمال او هما والاعمال جميعها او الواجبات منها فقط ثم
الايمان والاسلام اما واحد او لا وعلى هذا نخرج المذاهب
المذهب الاول ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط
والاقرار شرط فيه وهو التحقيق الثالث انه التصديق والاقرار
والاعمال جميعها الرابع انه التصديق والاقرار والاعمال الواجبات
الخامس انه الاقرار بشرط التصديق السادس انه الاقرار
ولا يشترط التصديق السابع ان الايمان هو التصديق والاسلام
هو الاقرار وليس احدهما شرطا لاعتبار الاخر الثامن ان
الايمان معرفة الله فقط التاسع معرفة الله ومعرفة ما جاء
النبي صلى الله عليه وسلم اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء
ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح ان يقال انا مؤمن
ان شاء الله لا بالنظر الى الايمان الحاصل في الحال بل بناء على
ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة انما
هي بالخاتمة وهي الحالة التي يموت عليها المكلف حتى ان المؤمن
السعيد في الحقيقة من مات على الايمان وان كان طول
عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
نعوذ بالله من ذلك وان كان طول عمره على التصديق
والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس وكان
من الكافرين وقد كان دهرا طويلا على الطاعة وعلى ما اشير
اليه بقوله صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه
اخرجه البزار بسند صحيح من حديث ابي هريرة اشار المص
الى ابطال ذلك القول بقوله والسعيد قد يشقى يريد انه

[margin: والاقرار / الثاني انه التصديق ٧ / صح]
[margin: الاستثناء يتقدم]
[margin: السعادة وضدها]

يشقى بعد الايمان الذي كان به سعيد نعوذ بالله تعالى من ذلك
والشقي قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر الذي كان به من قبل
شقيا ثم صار سعيدا بالايمان والتغير من احد الحالين الى الاخر
انما كانتا من صفات المكلف دون الاسعاد والاشقاء — يكون على السعادة والشقاوة الحادثتين حيث صح كانتا اه
حيث لا يجوز التغير عليهما وهما من صفات الله تعالى لما ان
الاسعاد تكوين السعادة والاشقا تكوين الشقاوة وقد
سبق ان التكوين من الصفات المقدسة وانه اذا تعلق
بشي من الكاينات سمي بما يليق به من حيث ذلك التعلق
وفيه نظر لان التكوين الذي هو الاسعاد مثلا وهو عبارة
عن تعلق التكوين الازلي وقد علم ان التعلق حادث — التعلق حادث
ولا تغير على الله ولا على صفاته مطلقا لما مر تقريره من ان
القديم بالذات لا يكون محلا للحوادث وتغير الشي من حال
الى حال ملزوم لاتصافه بحادث والحق انه لا خلاف في
المعنى بين من يسوغ انا مؤمن ان شا الله وبين من
يقول لا ينبغي ذلك ومن يقول بان السعيد لا يشقى
ومن يقول بانه قد يشقى لانه ان اريد بالايمان والسعادة
مجرد حصول المعنى الذي يصير به العبد مؤمنا في الحال سعيد
فهو اي ذلك المعنى حاصل في الحال محقق الحصول فلا
معنى لاحالته على المشية ثم ذلك المعنى يجوز عليه التغير بحدوث
ما ينافيه والعياذ بالله تعالى فيشقى ذلك المؤمن السعيد
وان اريد بالايمان والسعادة ما يترتب عليه النجاة في الاخرة
والثمرات من دخول الجنة ونحوه فهو اي بهذا المعنى
في مشية الله تعالى غير معلوم لنا لا قطع منا بحصوله للمؤمن الان

في الحال

في الحال لان ما نعلمه هو مجرد حصول الايمان واما كونه يترتب
عليه النجاة والثمرات فراجع الى علم الله وارادته فمن قطع بل
بالحصول حصول الايمان اراد المعنى الاول الحاصل في الحال
فقال لا ينبغي ان يقول ان شا الله ومن فرض حصول الايمان
الى المشية بقوله ان شا الله فلم يقطع بالحصول اراد المعنى
الثاني الذي يترتب عليه الثمرات فلم يتوارد النفي والاثبات
على محل واحد فكان الخلاف لفظيا والا فلا خلاف في القطع
بحصول صفة الايمان ~~في الايمان~~ في الحال وفي ان الايمان
ايمان الموافاة غير معلوم لنا بل هو مرجو من كرم الله
سبحانه وتعالى ومن كتب انه مؤمن بهذا المعنى فهو سعيد
لا يشقى وفي ارسال الله سبحانه الرسل والرسل جمع رسول — ارسال الرسل
فعول من الرسالة بمعنى مفعول وهي اي الرسالة في
عرف المليين سفارة العبد بين الله وبين ذوي الالباب
اي العقول وهم المكلفون من خليقته من الثقلين يزيح
الله سبحانه بها اي السفارة عللهم اي ذوي الالباب
يعني يكشف لهم بها عن وجوه مصالحهم التي تنتظم بها احوالهم
فيما قصرت عنه عقولهم ولم تف بادراكه قواهم من مصالح
الدنيا والاخرة فالعقول وان ادركت المصالح في الجملة
الا ان معظمها مما يخفى عليها فكان من اللطف ارسال الرسل
لبيانها وذكر مباديها وغاياتها لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل وقد عرفت معنى لفظ النبي والرسول
في عرف الكلام في صدر هذا الكتاب عند قوله والنوع
الثاني خبر الرسول وفي شرح المقاصد وقد يخص اي الرسل

بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما
ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب فقيل
هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي
قد يخلو عن ذلك كيوشع عليه السلام ففي الارسال حكمة اي
مصلحة وعاقبة حميدة اي محمودة وفي هذا الذي ذكره المص
اشارة الى ان الارسال ارساله سبحانه الرسل الى الخلق واجب
بمعنى يجوز في حقه تعالى لا بمعنى الوجوب على الله تعالى كما هو مذهب
المعتزلة بل بمعنى ان قضية الحكمة اي الحكمة المقتضية للمصالح
وكونه سبحانه حكيما تقتضيه اي الارسال لما فيه من الحكم والمصالح
التي ينتظم بها امر المعاش والمعاد وهذا ما قدره كثير من مشايخ
ما وراء النهر وميل الشارح الى خلافه لانه لا معنى للوجوب بهذا
المعنى الا ما يريده المعتزلة حيث قالوا بان ما تقتضيه الحكمة
واجب الوقوع ممتنع الترك لانه يحسن فعله ويقبح تركه
قال الشارح فالحق ان البعثة لطف من الله سبحانه ورحمة
يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في ساير الالطاف
وليس الارسال بممتنع عقلا كما زعمت السمنية والبراهمة وفي
شرح المقاصد ومنهم من قال بعدم الاحتياج اي للرسالة
كالبراهمة وفي التبصرة ان السمنية والبراهمة انكروا الرسالة
لما ان الخبر ليس من اسباب المعارف ولا الارسال
بممكن يستوي طرفاه من الوجود والعدم بل ممكن راجح
وجوده على عدمه لان وجوده وعدمه على السواء كما ذهب اليه
بعض المتكلمين ففي التبصرة انهم جميع متكلمي اهل الحديث سوى
ابي العباس القلانسي ثم اشار المص الى وقوع الارسال

وتحقيقه

وتحقيقه والى فايدته المترتب عليه والى طريق ثبوته بالمعجزة
والى تعيين بعض من ثبتت رسالته بطريقها القطعي فقال وقد
ارسل الله تعالى رسلا من البشر الى البشر مبشرين اي مخبرين
بما يسر لاهل الايمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرين
والانذار التحذير لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب
فان ذلك الذي يحصل به البشارة والانذار مما لا طريق
للعقل اليه اي الى معرفته لعجزه وقصوره وان كان له طريق
الى معرفة بعضه فبانظار دقيقة لا تتيسر تلك الانظار لاحد
الا الواحد بعد الواحد من افراد العقلاء ان اتفق وقوع
ذلك ولا يكون الا على سبيل الاجمال ولا يحصل به نفع عام ومبينين
عليهم السلام للناس ما يحتاجون اليه في المعاش من امور
الدنيا وفي المعاد من امور الدين فانه تعالى خلق الجنة والنار
لاهل الايمان واهل الطغيان واعد فيهما اي الجنة والنار
الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما من الحقايق النوعية
والمقادير والدوام ونحو ذلك وطريق الوصول الى الاول
وهو الثواب وطريق الاحتراز عن الثاني وهو العقاب
مما لا يستقل به اي بمعرفته العقل فدعت الحاجة الى الارسال
لبيان ذلك وهذا يتعلق بامور الدين وكذا خلق الله تعالى
الاجسام النافعة والاجسام الضارة ولم يجعل سبحانه
للعقول والحواس الباطنة والظاهرة الاستقلال بمعرفتهما
اي الاجسام الضارة والاجسام النافعة من حيث كونها
كذلك وهذا فيما يتعلق بامور الدنيا ولذا جعل سبحانه القضايا
ومراده الامور التي يحكم عليها فتصير قضايا منها اي القضايا

ما هي ممكنات وجود ممكن منها وعدمه غيب عنا لا طريق للعقل
الى الجزم باحد جانبيه المذكورين لان العقل انما يدرك
امكانه بضرورة او نظر واذا كان غيبا عنه فلا طريق الى ادراك
وجوده او عدمه الا النقل ومنها اي القضايا ما هي واجبات
نظرية او ممتنعات نظرية لا يظهر وجوبها او امتناعها للعقل
الا بعد نظر من العقل دايم اي في ازمنة كثيرة وبحث كامل
يحتاج في تحصيل شروطه واتقانه الى مدد او مدد بحيث لو اشتغل
الانسان به اي النظر والبحث لتعطل اكثر مصالحه اي الانسان
فيما لا بد له منه وربما دعت الضرورة الى معرفة ما ذكر فكان
من فضل الله سبحانه لا بطريق الوجوب ارسال الرسل
عليهم السلام الى الامم لبيان ذلك الذي لا بد منه في امور
الدين والدنيا كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين
ويعلم من ذلك ان بعثة كل رسول رحمة ولكن بعثته
عليه السلام هي الرحمة العامة واي حاصل ان ما لا بد منه فكان
منه ما يقصر العقل عن ادراكه ومنه ما يدركه ولكن بمشقة
تفوت معها بعض المصالح فكان الارسال رحمة ولطفا وايدهم
اي الانبيا بالمعجزات الناقضات للعادة والعادة هي
الامر المستمر الحكم الذي يجوز العقل تبدله فنقض العادة تبدل
حكمها المستمر لغيره من غير سبب ظاهر ويسمى ذلك خرقا
للعادة والمعجزات جمع معجزة وهي امر يظهر وجوده بخلاف
العادة على وجه النقض لها على يد مدعي النبوة من الرجال
على الراجح ويكون ظهوره عند تحدي مدعي النبوة المنكرين
لنبوته على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله اي بمثل

ذلك

199

ذلك الامر ولذلك سمي معجزة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز
لكنه استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سببه وهو الامر
الناقض للعادة واشتق له منه اسم فاعل ثم نقل الاسم من
الوصفية الى الاسمية فالتا للنقل كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في
العلامة والخوارق المتعلقة بالبعثة اما معجزة او ارهاص اي
تاسيس للبعثة كالخارق المشهور السابق عليها المشعر بها او كرامة
كالخارق الصادر منه قبل زمان مظنة البعثة ولم يشتهر ومن لم
يشترط التحدي سمى الكرامة معجزة قالوا واطلاق المعجزات
على الارهاصات من باب التغليب وجوزوا ظهور الخارق
على يد المتالّه دون المتنبي لقيام البرهان القاطع على كذب
المتالّه واما السحر والشعبذة فذكر بعض المحققين ان اسبابها
العادية تخفى فلا تكون ناقضة للعادة بخلاف المعجزة التي
يويد الله بها النبي لقصد يقاله وذلك التاييد لا بد منه
لانه لولا التاييد بالمعجزة لما وجب على الامة قبول قوله ولما
بان وتميز الصادق في دعوى الرسالة وهو النبي عن
الكاذب في دعواها وهو المتنبي وعند ظهور المعجزة منه
على وفق دعواه يحصل لمن علم بذلك الجزم بصدقه في دعوى
النبوة وانما قيده بقوله على وفق دعواه لان من ادعى
النبوة وقال اية صدقي نطق هذا الجماد فنطق بانه كذاب
لا يثبت بذلك دعواه ومن ثم اخذ ذلك بعضهم في تعريف
المعجزة ثم حصول ذلك الجزم انما هو بطريق جري العادة
المستمرة بان الله سبحانه يخلق في العالم بظهور المعجزة
العلم والجزم بالصدق صدق مدعي النبوة في دعواها عقيب

ظهور المعجزة والعلم به وإن كان عدم خلق العلم والجزم بالصدق
أمرا ممكنا في نفسه أي بعض عدم خلق العلم بالصدق إذ يجوز
عقلا أن لا يخلق الله سبحانه العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة
ولكن الله سبحانه أجرى عادته بخلق ذلك عقيب ظهورها
كما إذا ادعى أحد من الناس بمحضر من جماعة أنه رسول هذا
الملك إليهم ثم قال مدعي هذه الرسالة للملك إن كنت أنا
أيها الملك صادقا في دعوى الرسالة منك إليهم فخالف
عادتك في جلوسك المستمر في مكانك وقم من مقامك ثلاث
مرات ففعل الملك ذلك فإنه يحصل للجماعة علم ضروري لا يتوقف
على نظر عادي لما أن الله سبحانه أجرى العادة بخلق العلم
المذكور عقيب مثل ذلك بصدقه أي مدعي الرسالة في مقالته
وإن كان الكذب من هذا الدعوى ممكنا في نفسه إذ لا
ينافي إمكان كذبه عقلا الجزم والعلم بصدقه فإن الإمكان
الذاتي للشيء بمعنى التجويز العقلي أي بمعنى أن العقل
يجوز وقوع ذلك الشيء بالنظر إلى ذاته لا ينافي حصول العلم
القطعي بعدم وقوعه والجزم بوقوع ضده فكذب مدعي
رسالة الملك جائز في نفسه وبالنظر إلى ذاته مع كون العلم
بصدقه قطعيا ضروريا وهذا كالعلم القطعي العادي بأن
جبل أحد مثلا باق على كونه حجرا لم ينقلب ذهبا مع إمكانه
أي الانقلاب في نفسه بمعنى أن العقل يجوز انقلابه ذهبا
بالنظر إلى ذاته ولا ينافي ذلك علمنا بأنه لم ينقلب ذهبا
وجزمنا بذلك فكذا ههنا في هذا المقام يحصل العلم بصدقه
أي مدعي الرسالة بموجب العادة التي أجراها الله سبحانه

يخلق

يخلق العلم المذكور عقيب السبب المذكور لأنها أي المعجزة
أحد طرق العلم وأسبابه المفضية إليه كالحس الذي هو أحد
طرق العلم بالمحسوس فكما أجرى الله العادة بخلق العلم بذلك
المرئي عقيب تعلق الحس البصري به من غير تأثير للحس في ذلك
العلم أجرى الله العادة بخلق العلم بصدق مدعي النبوة عقيب
ظهور المعجزة على يده من غير تأثير للمعجزة في ذلك العلم وكما
أنه لا يمكن أن لا يخلق الله تعالى العلم بالمرئي عقيب صرف الباصرة
إليه ولا ينافي ذلك حصول العلم القطعي به كذلك يمكن أن لا
يخلق الله العلم بصدقه عقيب ظهور المعجزة ولا ينافي ذلك
حصول العلم القطعي بصدقه ولا يقدح في ذلك العلم القطعي
الضروري بصدقه إمكان كون المعجزة أي الأمر الناقض
للعادة عن غير الله تعالى بأن يسند إلى المدعي لخاصية في نفسه
أو مزاجه أو لاطلاع منه على خواص بعض الأجسام فيتخذها
ذريعة إلى بعض أغراضه فالمراد بكونها عن غيره تعالى ما ذكر
ونحوه لا أنها لا تكون بخلقه تعالى أو إمكان كونها أي المعجزة
عن الله تعالى ولكن لا لغرض التصديق أي الإرادة مدعي
النبوة أو إمكان كونها لتصديق الكاذب في دعوى النبوة
إلى غير ذلك من الاحتمالات التي يجوزها العقل كإمكان
كونها للتصديق في بعض ما يدعيه من الأحكام دون البعض
أو لتصديق مدع آخر أو كونها إنما وقعت لا لمعنى لأنها احتمالات
مثلا شبهة غير ناشئة عن دليل كما لا يقدح في العلم الضروري
الحسي المستفاد من اللمس بحرارة النار إمكان عدم
الحرارة للنار إذ العقل يجوز ذلك بمعنى أنه لو قدر عدمها

اي حرارة **لم يلزم منه** اي ذلك التقدير **محال** اذ كل ما يلزم
من فرضه محال ~~اذ كل ما يلزم من فرضه محال~~ فهو ممكن والمعنى
ان امكان منافي الشي في نفسه لا ينافي العلم الضروري بذلك
الشي الا ترى ان التصديق بان النار حارة المستفاد من الحس
لا ينافي امكان كونها غير حارة فلا ينافي امكان ما ذكر في المعجزة
العلم الضروري بالصدق ولا يقال لا يمكن كونها التصديق
الكاذب لما تقدم تقريره من انه لا يجوز ظهور المعجزة على يد
الكاذب لانا نقول المراد من ذلك انه لا يقع حتما لانه غير
ممكن في نفسه لكن ظاهر كلام الماتريدية امتناع ظهور الخارق
على يد الكاذب واعلم انهم يريدون بالعلم العادي ما يحتمل
النقيض كالعلم بكون الجبل حجرا مع تجويز العقل انقلابه ذهبا
ويريدون بالعلم العادي ايضا ما جرت العادة بان الله يخلقه
مع سببه الظاهري من حس او حدس او نظر سواء احتمل متعلقه
النقيض اولا فالعادي بالمعنى الاول لا خلاف فيه واما بالمعنى
الثاني ففيه خلاف الفلاسفة لانهم يقولون بتاثير الاسباب
وخلاف المعتزلة لانهم يقولون بالتوليد وفي شرح المواقف
ان دلالة المعجزة عادية لا عقلية اذ العقلية لا يتصور فيها
انعكاس الدلالة كما في دلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة
المعجزة حيث يتصور انها غير دالة على الصدق وصرح المواقف
وغيره بان معنى كونها عادية اجراء الله العادة بخلق العلم
بالصدق عقيب ظهور المعجزة والعلم تارة يكون مع تجويز
العقل كونه لا يكون كذلك كما في العلم بان الواحد نصف الاثنين
اذ لا يجوز العقل انه لا يكون كذلك بحال مع القطع والجزم في كل

منها

منها فاتضح ما تقدم تحقيقه في التصديق وتفاوته **واول الانبيا**
آدم وآخرهم محمد عليهم الصلاة والسلام اما ثبوت نبوة ادم
فبالكتاب العزيز **الدال على انه** اي ادم **امر ونهي** على البنا
للمفعول اي امره الله ونهاه قال تعالى وقلنا يا ادم اسكن
انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة
مع القطع بانه لم يكن في زمنه وخصوصا في حال الامر والنهي
المذكور من **نبي آخر** غيره **فهو** اي ذلك الامر والنهي **بالوحي**
من الله اليه **لا بغير** الوحي ضرورة ان ذلك اما ان يكون
شفاها او بواسطة الملك او النبي والاخر منتف فتعين الاولان
او احدهما ولا معنى للنبوة الا ذلك **وكذا السنة** فقد اخرج
الحاكم وصححه وابن حبان في صحيحه عن ابي امامة ان رجلا قال
يا رسول الله انبي كان ادم قال نعم **والاجماع** سلفا وخلفا
على نبوته **فانكار نبوته على ما نقل عن البعض** الذي لا يعتد به
يكون كفرا لمخالفة الكتاب والسنة والاجماع لكن الامر والنهي
المتلوين قبل الاجتبا وحصول النبوة انما كان بالاجتبا او
بعده على الراجح **واما نبوة** سيد المرسلين نبينا **محمد** ابن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي محمد خير
بني هاشم فمن تيم وبنو دارم وهاشم خير قريش وما مثل
قريش في بني ادم **فانه صلى الله عليه وسلم ادعى النبوة**
واظهر المعجزة وكان ابتداء ذلك في قدومه بمكة على راس
الاربعين **اما دعوى النبوة فقد علم بالتواتر** ولا خلاف
لاحد في ذلك **واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه**
صلى الله عليه وسلم اظهر القرآن الكريم **كلام الله تعالى**

ذي اللواء المرفوع من بني لوي
والفرع المنيف في عبد مناف
بن قصي وما احسن
قول القائل صح

وتحدى به اى الكلام البلغاء من قريش وغيرهم مع كمال بلاغتهم
ونهاية فصاحتهم فعجزوا عن معارضة اقصر سورة منه ولم يقدروا
على المقاومة ببيت سفه وهم ما بهم كما قال صاحب الكشاف
مع تهالكهم والقائهم بايديهم الى التهلكة على ذلك الذي طولبوا به
من المعارضة حتى انهم لما عجزوا عن ذلك اصلا وراسا
خاطروا بمهجهم في الوغى واعرضوا عن المعارضة بالحروف
والمقال الى المقارعة بالسيوف والنصال ولم ينقل عن احد
منهم مع توافر دواعي المعارضة من كمال بلاغتهم والالحاح
عليهم في طلب المعارضة على سبيل الافحام الاتيان بشيء من المقال
مما يدانيه اى القران في فصاحته او بلاغته فدل ذلك الاعجاز
قطعا على انه اى القرآن من عند الله تعالى باقية الى يوم القيمة
وعلم به اى القرآن صدق دعوى النبي صلى الله عليه
وسلم في نبوته وجميع ما اخبر به علما قطعيا يقينيا ضروريا
عاديا كما مر تقريره لا يقدح فيه اى في العلم المذكور شيء
من الاحتمالات العقلية التي سبق التنبيه عليها كما هو شان
ساير العلوم العادية التي اجرى الله تعالى العادة بخلقها
عقيب اسبابها الظاهرية ولا يقدح في كونها علوما قطعية
من الاحتمالات العقلية الا ترى ان التواتر يفيد العلم
الضروري مع تجويز العقل النقيض ومعنى قولهم في المتواتر
انه لا يجوز العقل تواطئهم على الكذب انه يحكم حكما جازما
بصدقهم لما انه يحكم بامتناع التواطي المذكور لانه امر ممكن في
نفسه وثانيهما اى الوجهين لاظهار المعجزة انه نقل عنه
عليه السلام من المعجزات والامور الخارقة للعادة بطريق

الشهرة

الشهرة والاحاد ما يجب القطع به في الجملة لانه بلغ القدر
المشترك منه اى من المنقول اعني بالقدر المشترك الذي
تواتر ظهور المعجزة على الاطلاق والاجمال حد التواتر المفيد
للعلم الضروري بذلك وان كان تفاصيلها اى المعجزات مروية
احادا وبعضها بطريق الشهرة والمشهور احد قسمي المتواتر
وبيان ذلك ان رواة المعجزات بلغوا يقينا حد التواتر
وقد اتفق الكل على الاخبار بظهور المعجزة الذي هو القدر المشترك
فمن المعجزات انشقاق القمر وتسليم الشجر والحجر وكلام الضب
والغزالة والحجر وحنين الجذع ونبع الماء من بين اصابعه الشريفة
ومجيء الشجرة التي دعاها فجاءت تشق الارض والتقاء الشجرتين
لحاجته وشاة ام معبد وتظليل الغمامة وتكثير الزاد القليلة
وفيضان بير الحديبية بسهم من كنانته ورد عين قتادة
ورمي المشركين يوم بدر بكف من الحصباء فانهزموا لا يلوون
على شيء ونزل وما رميت اذ رميت والاسراء ووقوع الاصنام
من ظهر الكعبة باذنه اشارة منه واخباره بالكوائن المستقبلة
نحو قوله للزبير عن علي لتقاتلنه وانت ظالم له وقوله لعمار
تقتلك تلك الفئة الباغية واخباره بظهور دينه على الدين
كله وقوله لعلي انه يقتل النهروان وذي الثدية وقوله لعائشة
تنبحها كلاب الحوأب واخباره عن بني امية بروي منبره وقوله
للانصار ستلقون بعدي اثرة واخباره بمجيء الفتن كقطع
الليل المظلم وبافتراق امته على نيف وسبعين فرقة وقوله
للعباس في الانثار فاين المال الذي اعطيته ام الفضل واخباره
عن ناقته لما ضلت والكتاب الذي مع الظعينة ووقوفه

المعجزات

لا يقتله اشقى الآخرين وانه يخضب هذه من هذه واخباره صح

على ابي سفين ورفقيه يوم الفتح واخباره بمقالتهم وقال
لابي ذر تموت غريبا بالربذة وما بارك فيه من الاقوات
فبقي دهرا طويلا يوكل منه ولا يفنى الى غير ذلك مما لا يضبطه
حساب ولا يحصيه ديوان فالقدر المشترك من ذلك
متواتر كشجاعة علي وجود حاتم الطائي فان رواة الجزئيات
من ذلك بلغوا حد التواتر واتفقوا على الاخبار بالقدر
المشترك وهي اي المعجزات كثيرة جدا مذكورة بطرفها
في كتب السير والتواريخ والتفاسير ونحوها على التفاصيل
التفصيل وقد كان من ارباب البصاير من يؤمن بمجرد طلعته
الشريفة قال عبد الله بن سلام فما هو الا ان رايت وجهه
فعلمت انه ليس بكذاب وقد يستدل ارباب البصاير عن
نبوته صلى الله عليه وسلم بوجهين اخرين احدهما ما تواتر
نقله الينا من احواله قبل النبوة وحال الدعوة في ابتدا
من النبوة وبعد تمامها من الكمالات الباهرة والفضايل
والفواضل المتكاثرة على ما اشارت اليه خديجة الكبرى بقولها
كلا يجزيك الله ابدا الخ وما تواتر نقله من اخلاقه العظيمة
التي اخبر بها القران واحكامه الحكيمة الدالة على تمام حكمته
وتواتر معرفته واقدامه حيث يحجم الابطال ويفر المقدام
كيوم حنين ولوا مدبرين الا رسول الله صلى الله عليه وسلم
قالوا فوالله ما رجعت لنا راجعة حتى راينا الاسرى مكتفين
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال بعض الصحابة
كنا اذا اشتد الحرب اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم
وكان يكون في اول الخيل اذا حصل الفزع بالمدينة وربما غدا

الى الفزع

الى الفزع وحده فرده ورجع فراى الناس فرجعهم وقال
لن تراعوا وثوقه بعصمة الله له حتى ترك الحرس والله
يعصمك من الناس في جميع الاحوال حتى في المخاوف ومظان
وثوب الاعداء ونحو ذلك وثباته على حاله من السكون والوقار
وحسن الهيئة وعدم تغير البشرة لدى الاهوال الهايلة والخطوب
الشديدة فلا ياخذه في الله لومة لايم وهو مجتهد في اظهار
اعلام الدين وايواء المستضعفين من المؤمنين والقيام
بلوازم الرسالة واعباء النبوة والصدع بالحق والاعراض عن
المشركين الى غير ذلك من الاحوال السعيدة والصفات
الحميدة بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة عداوتهم له وحرصهم
على الطعن فيه مطعنا ولا شائبة مطعن ولا وجدوا الى القدح
فيه سبيلا ولا نقيرا ولا فتيلا وناهيك بحديث هرقل مع ابي
سفين وما اعترف به حال شدة عداوته له من اوصافه
السنية واخلاقه البهية وكفى بذلك شاهدا على نبوته فان
العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور الفاضلة والكمالات
في غير الانبياء عليهم السلام ويقطع بانه يمتنع ان يجمع الله هذه
الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه سبحانه ثم يمهله
اي من يفتري عليه ثلاثا وعشرين سنة بمكة والمدينة يظهر
دعواه ويحكم قواعدها واحكامها ثم يظهر دينه على ساير
الاديان وينصره على جميع اعدايه ويحيي اثاره من
الاقوال والافعال بعد موته ناسخة للاديان باقية
الى يوم القيمة فلا ريب في ان من هذا شانه هو النبي الاكمل
والرسول الافضل وشريعته اتم الشرائع وامته خير امة من

من متبوع وتابع وثانيهما اي وجهي ارباب البصاير انه
صلى الله عليه وسلم ادعى ذلك الامر العظيم من النبوة العظمى
بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم قبل ذلك فبين لهم
الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرايع قال تعالى هو الذي
بعث في الاميين رسولا منهم يتلوا عليهم اياته ويزكيهم ويعلمهم
الكتاب والحكمة واتم لمكارم الاخلاق ونهى عن ملايمها وقال
له بعض وجوه العرب لما دعاهم الى الاسلام ما احسن ما تدعوا اليه
ثم التفت الى قومه وقال انه والله ليامركم بمكارم الاخلاق
وينهى عن ملايمها واكمل صلى الله عليه وسلم كثيرا من الناس
من اصحابه بالفضايل العلمية والعملية فاستكملوا الحكمة من حيث
النظر والعمل ففازوا بالكمال والذكوة وكمالات الصحابة اكثر
من ان تحصى واشهر من ان تستقصى ونور صلى الله عليه
وسلم العالم بعد اظلاله بالايمان والعمل الصالح واظهر الله
تعالى كما وعده دينه على الدين كله على ان هذا وحده واف
بالمطلوب فقد كان صلى الله عليه وسلم يخبر بذلك المشركين
قبل ظهور هذا الدين والاديان متكثرة من الشرك وغيره
منتشرة في المشارق والمغارب واصنام المشركين على ظهر
الكعبة وللمشركين الاستيلا حتى انهم اخرجوه صلى الله عليه
وسلم من مكة فلم يزل هذا الدين يعلو والاديان تسفل
الى ان اضمحلت وتلاشت وخصوصا الشرك ببلاد العرب
وظهر على جميعها دين الاسلام وصار اهله هم الناس وعلماؤه
هم الناس وملوكه اصحاب الشوكة والاستيلا وامراؤه
ذوي السطوة والاستعلا وكان صلى الله عليه وسلم يبلغ

بهذه

بهذه الاية منفردا واهل الشرك هم الجم الغفير عدة وعددا ودل
معنى للنبوة والرسالة الا ذلك الامر العظيم الذي ادعاه
وترتب عليه هذه الاثار المقتضية لتحققه قطعا واما كونه اخر
الانبيا وصاحب الرسالة العامة فلانه اذا ثبتت نبوته وقد دل
كلامه في احاديث كثيرة وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم
النبيين قال تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ودل
كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه مبعوث الى كافة الناس
قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا بل مبعوث
الى الانس والجن بدليل سورة الجن وحديث جن نصيبين
رواه ابن مسعود ثبت انه اخر الانبيا بالدليل الخاص وان
نبوته عامة بالدليل العام والخاص لا تخص نبوته العرب كما
يزعم بعض النصارى وبعض اليهود حيث بهرتهم الحجج حتى
من الكتب المنزلة فلم يسعهم الانكار فعمدوا الى اثباتها على وجه
التخصيص فان قلت قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه
السلام الى الارض كما اخرجه الشيخان وغيرهما من طرق
فكيف يكون نبينا صلى الله عليه وسلم اخر الانبيا قلت نعم
ينزل لكنه اي عيسى عليه السلام يتابع نبينا عليه السلام
فيعمل بشريعته لان شريعته اي عيسى قد نسخت شريعتنا
الظاهرة عليها واذا كان كذلك فلا يكون اليه اي عيسى
من الله وحي ولا يكون له نصب احكام لان احكام شريعتنا
باقية الى يوم القيمة ولا معنى لكون نبينا اخر الانبيا الا انه
لا يبعث بعده نبي حتى لو احيا الله كثيرا من المرسلين فعملوا
بشرعنا لا ينافي ذلك كونه صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين

ان يكون عيسى عليه السلام اذا نزل خليفة رسول الله صلى الله
عليه وسلم على سنته ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم ضرورة
كونه هو الخليفة والامام ويقتدي به اي عيسى عليه السلام الامام
محمد المهدي الذي بشر بظهوره النبي صلى الله عليه وسلم من ولد
فاطمة عليها السلام ويكون اليه الامامة قبل نزول عيسى فاذا نزل
سلم اليه الامر على الاصح خلافا لمن زعم ان عيسى عليه السلام
يقتدي به والامامية يعتقدون وجوده وانه مختف من
الاعداء وانه اخر الائمة الاثني عشر وهو من ولد الحسن واولهم
امير المؤمنين علي كرم الله وجهه واخرهم محمد المهدي المنتظر ولهم
في ترتيبهم اختلاف واستقر رايهم على الامامة انتهت الى جعفر
الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضى ثم ابنه الحسن
الزكي ثم ابنه محمد المهدي والاصح اقتداؤه بعيسى عليه السلام
لانه افضل من المهدي قطعا فامامته اي عيسى عليه السلام اولى
من امامة المهدي كما هو ظاهر وقد روي بيان عددهم اي الانبياء
في بعض الاحاديث على ما روي ان النبي صلى الله صلى الله عليه
وسلم سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون
الفا اخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابي ذر وفي رواية
مائتا الف واربعة وعشرون الفا قال الحافظ الجلال لم
اقف عليها والاولى ان لا يقتصر فيهم على عدد في التسمية
فقد قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص
عليك وايضا لا يؤمن في ذكر العدد عدد الانبياء ان يدخل
فيهم من ليس هو منهم ان ذكر لهم عدد اكثر من عددهم
او يخرج منهم في ذلك العدد من هو منهم ان ذكر عدد اقل من عددهم

وعلى

وعلى التقديرين يكون الاخبار باسم ذلك العدد منهم غير
مطابق فيتحرز عنه يعني ان خبر الواحد المروي في عددهم على
تقدير اشتماله على جميع الشرائط المقتضية لصحته المذكورة في
كتب اصول الفقه في بيان اقسام السنة لا يفيد ذلك الخبر
الا الظن بمضمونه ولا عبرة بالظن في باب الاعتقادات
وانما يعتبر في العمليات ومعنى ذلك ان الاعتقاد الذي لا يطالب
المكلف به شرعا لا عبرة بالظن فيه بمعنى انه لا يلزمه اعتقاد
ما يفيده الدليل الظني والا فما كان مطالبا به فانه يجب
عليه اعتقاد دليله بحسب وان كان ظنيا وفي شرح المقاصد
وما يقال انه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات فان
اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا
نزاع فيه وان اريد انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر
البطلان انتهى وفيه نظر لحصول الجزم بالحكم من الدليل الظني
بل قد صرحوا بان البرهان القاطع لا ينتفعون بالخطابيات
كما سبق فكان مراده انه لا يلزم حصول ذلك من الدليل
الظني او انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم اليقيني فلا يلزم اعتقاد
ما افاده هذا الدليل الظني المروي احادا خصوصا اذا اشتمل
على اختلاف رواية لانه يضعف فيه الظن وكذا اذا كان
القول بموجبه اي الخبر مما يفضي الى مخالفة ظاهر الكتاب
كما هو وهو اي ظاهر الكتاب ان بعض الانبياء لم يذكر للنبي
صلى الله عليه وسلم لان الله تعالى يقول ومنهم من لم
نقصص عليه بذكر اسمه فلا ينافي ذلك اعلامه بعددهم
وجنح المصنف الى انه لا يقتصر في تسميتهم على عدد معين لانه

يحتمل العدد كما ذكر مخالفة الواقع في نفس الامر من عد دهم
وهو اي احتمال المخالفة عد النبي من غير الانبيا على تقدير
النقص او عد غير النبي من الانبيا على تقدير الزيادة بناء
على ان اسم العدد كما هو الراجح اسم خاص في مدلوله
لا عام فيه والخاص لا يحتمل الزيادة ولا النقصان لان دلالته
قطعية فقولنا في الكيس ماية درهم دال على انه لا يكون
فيه اكثر من ذلك ولا اقل وكلهم اي الانبياء عليهم السلام
كانوا مخبرين بالاحكام مبلغين ما انزل الله اليهم من ربهم
عن الله لان هذا الاخبار والابلاغ معنى النبوة التي
هي انبا عن الله والرسالة التي هي سفارة بين الله والعباد
صادقين في اخبارهم قطعا ناصحين للعباد جزما لئلا تبطل
فايدة البعثة والرسالة لو لم يكونوا كذلك عليهم السلام
وفي هذا الذي ذكره اشارة الى ان الانبياء معصومون
من الكذب وخصوصا فيما يتعلق بامر الشرايع وتبليغ
الاحكام وارشاد الامة لان العصمة عن الكذب في ذلك
اكد اما كونهم معصومين عن الكذب مطلقا عمدا فبالاجماع
واما سهوا فعند الاكثرين وهو اللايق بمناصبهم الشريفة
وفي عصمتهم عن ساير الذنوب اي نفسها تفصيل وهو
انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع
ايضا فانه يقتضي النفرة كالكذب وكذا معصومون عن
تعمد الكباير عند الجمهور من ايمة التحقيق خلافا للحشوية ولا
اعتداد بهم لقصورهم عن ادراك وجوه الدلالة من
الادلة وانما الخلاف بين المتكلمين في ان امتناعه

اي تعمد

اي تعمد الكباير ثابت بدليل السمع وعليه الاكثر او العقل وعليه
المعتزلة بنا على قاعدة الحسن والقبح ووجوب الاصلح واجمعوا
على امتناع تعمد الكذب عقلا فيما يرجع الى التبليغ لدلالة المعجزة
على ذلك واما صدور الكباير سهوا فجوزه الاكثرون
والمختار خلافه وفاقا للجبائي ومثل السهو الخطا في التاويل
واما الصغاير فيجوز صدورها عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي
واتباعه القايلين بامتناع صدور المعصية منهم على وجه العمد
صغيرة كانت او كبيرة عقلا ويجوز صدور الصغاير سهوا
بالاتفاق الا ما يدل منها على الخسة والدناءة كسرقة لقمة
والتطفيف في الكيل بحبة فان ذلك لا يجوز صدوره منهم
لكن المحققين من الاشاعرة والمعتزلة [illegible] اشترطوا
في الصغيرة الصادرة سهوا ان ينبهوا اي الانبيا من قبل الله
عليه اي على ذلك السهو حال فعل ذلك الذنب فينتهوا عليهم
السلام عنه اي فعل الصغيرة والحاصل انهم وان جاز عليهم
فعل الصغيرة سهوا لا يتركون بل ينبهون فينتهون كله محله
بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله اي الوحي فلا دليل
على امتناع صدور الكبيرة منهم عندنا وذهب المعتزلة
الى امتناعها عقلا اي الكبيرة قبل الوحي كبعده لانها اي
الكبيرة يوجب صدورها النفرة عنهم المانعة
عن اتباعهم وقبول قولهم فتفوت مصلحة البعثة والمقصود
من الرسالة والحق عند المحققين منع ما يوجب حصوله النفرة
عنهم مطلقا ذنبا كان او لا كعهر الامهات والفجور اي ارتكاب
الفاحشة والاتصاف بالغلظة والفظاظة وتعاطي الحرف

هذا الذي ذكر من احكام العصمة
صح
كله

الدنية والبرص والجذام ونحو ذلك والصغائر الدالة على
الخسة كما مر ومنع الشيعة وهم طوائف كثيرة صدور الكبيرة
والصغيرة منهم مطلقا قبل الوحي وبعده لكنهم اي الشيعة
جوزوا اظهارهم الكفر اي التلبس بشعاره تقية خوف
الهلاك وليس بشيء لان ابتداء الدعوة مظنة ذلك
فيؤدي الى انسداد باب الابلاغ اذا تقرر هذا المذكور
من احكام العصمة فما نقل عن الانبيا مما يشعر بكذب
او معصية في الجملة فما كان من ذلك منقولا بطريق الاحاد
فمردود لان نسبة الراوي الى الخطا في النقل اولى من
نسبة المعصية الى المعصوم وما كان منقولا بطريق التواتر
فمصروف عن ظاهره ويجب تاويله ان امكن صرفه والا
اي وان لم يكن كذلك فمحمول ما نقل من ذلك باسم المعصية
على ترك الاولى اذ ترك الاولى منهم بالنسبة الى مراتبهم الشريفة
ربما سمي ذنبا ومعصية فقد قالوا حسنات الابرار سيئات
المقربين او محمول على كونه اي ذلك المنقول صدر
قبل البعثة او سهوا او صغيرة واستعظم منهم وتفصيل
ذلك المبحث وتلك الاحكام المتعلقة بهذا المقام مذكور
في الكتب المبسوطة ثم حقيقة العصمة ان لا يخلق الله سبحانه
فيهم ذنبا على اصلنا والاشيا كلها في وجودها الى الله على المختار
وعند الحكما فهي ملكة تمنع من ارتكاب الذنب ويحصل
بالتدريج ويكون حالا ثم تصير ملكة راسخة في النفس
وذهب البعض الى انها خاصة في النفس والبدن يمنع
بها صدور الذنب ورد بانه لو كان كذلك لما استحقوا

حقيقة العصمة

المدح

المدح بتركه ولما كلفوا بذلك واثيبوا عليه والاجماع على انهم مكلفون
بترك المعاصي وافضل الانبيا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس فيكون خير نبي بعث
للناس ولا شك في ان خيرية الامة الثابتة على بقية الامم
انما هي بحسب كمالهم اي هذه الامة في الدين الذي تلقوه
من نبيهم وذلك الكمال الثابت لهم تابع لكمال نبيهم الذي
يتبعونه فلا ريب للجزم بانهم لا يكونون خيرا من امة من الامم
الا ونبيهم افضل من نبي تلك الامة واما الاستدلال على الافضلية
بقوله صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد ادم ولا فخر اخرجه مسلم
من حديث ابي هريرة فاستدلال ضعيف بالنسبة الى العموم
لانه اي الحديث لا يدل على كونه صلى الله عليه وسلم افضل من
ادم كما هو ظاهر بل انما يدل على كونه افضل من اولاده اي
ادم عليه السلام والملائكة عباد الله العاملون بامره
على ما دل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ولا يوصفون بذكورة ولا
انوثة اذ لم يرد بذلك الوصف نقل ولا دل عليه عقل
وربما دل العقل على انهم لا يوصفون بذلك اذ الذكورة
والانوثة انما تكونان في النوع المتناسل وما زعم المشركون
عبدة الاصنام من انهم بنات الله محال قطعا باجماع العقلاء
قال الله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن
اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون وهو
اي قول المشركين افراط في شانهم اي الملائكة وعلوا

في تعظيم ما بعثهم اليه تعالى على هذا الوجه الشنيع كما ان قول اليهود
فيهم ان الواحد فالواحد منهم اي الملائكة قد يرتكب الكفر
ويعاقبه الله تعالى على ذلك بالمسخ تفريط في شأنهم وقوله
بعدم عصمتهم وكونهم ذوي الهوى والعدل ان جبريل وغيره
من الملائكة وخير الامور اوسطها وبين التفريط والافراط
فان قيل اعتراضا على القول بعصمتهم أليس قد كفر ابليس
وكان من الملائكة بدليل صحة استثنائه منهم في قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس قلنا في الجواب بل كان
من الجن ففسق عن امر ربه كما قال تعالى ولم يكن من الملائكة
لكنه اي ابليس لما كان في صفة الملائكة في باب العبادة
ورفعة الدرجة لانه كان من اهل السما وكان جنيا واحدا
منفردا عن الجن مغمورا فيما بينهم اي الملائكة صح استثناؤه منهم
حيث عد منهم تغليبا كيف وقد صرح في القران بانه من الجن
وكونه صنفا من الملائكة بعيد وايضا كونه مخلوقا من نار
ظاهر في جنيته لان الملائكة مخلوقون من النور قال بعض
المحققين الانسان جسم كثيف منفوخ فيه الروح
والملك جسم لطيف نوراني منفوخ فيه الروح والجني
جسم لطيف ناري منفوخ فيه الروح واما قصة هاروت
وماروت التي يعترض بها على عصمة الملائكة ايضا فالاصح
انهما ملكان لقوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة من المعاصي وتعذيبهما
على ما هو مذكور في الاخبار انما هو على وجه المعاتبة لا المعاقبة
كما تعاتب الانبيا على الزلة والسهو وبتعظم ذلك

منهم

208

منهم على ما سبق تقريره وكانا يعظان الناس في تعلم السحر
ويقولان ما اخبر به الله عنهما انما نحن فتنة فلا تكفر واي
ينهيان عن الكفر ويصدر منهما ولا كفر في تعليم السحر ولا تعلمه
اذ لو كان تعلمه كفرا مطلقا لما علمه الملكان الناس بل الكفر
في اعتقاده اي اعتقاد حله والعمل به اي السحر على وجه اعتقاد
تاثيره او حله او من حيث ارتكاب ما جعله الشرع امارة
الكفر وقد قالوا لا باس بتعلمه للاحتراز عنه ولله تعالى كتب
انزلها على انبيائه وبين فيها اي الكتب امره ونهيه ووعده
ووعيده وكلها كلام الله سبحانه وهو اي كلامه الازلي
واحد لا تعدد فيه وانما التعدد والتفاوت بين الكتب
المنزلة في النظم المقروء والمسموع اذ اللسان العربي غير العبراني
وبهذا الاعتبار المتعلق بالنظم كان الافضل اي افضل
الكتب هو القران العربي المبين ثم التوراة والانجيل
والزبور افضل من بقية الكتب فكلامه تعالى واحد ويتعدد
بحسب النظم الدال عليه الى هذه الكتب التي بعضها افضل
من بعض كما ان القران الذي هو الكلام النفسي كلام واحد
لا يتصور فيه تفضيل اذ لا يكون افضل من نفسه ثم باعتبار
القراءة المترتبة في النظم المفصلة الى السور والايات وباعتبار
الكتابة ايضا يجوز ان يكون بعض السور منه افضل
من بعض كما ورد في الحديث الصحيح من تفضيل ام الكتاب
وسورة الاخلاص وقال صلى الله عليه وسلم لابي رضي الله
عنه اتدري اي اية من كتاب الله معك افضل الحديث
وحقيقة التفضيل ههنا ان قراءته اي القران افضل من قراءة

غيره من كتب الله لها انه اي القران انفع لقاريه لكونه
اكثرها فايدة واعلم عايدة او لان ذكر الله فيه اكثر من
ذكره تعالى فيما في الكتب ثم الكتب السابق انزالها قد نسخت بالقران
تلاوتها وكتابتها اي التكليف بذلك والتعبد به والا فقد
قال الله تعالى قل فاتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين
ونسخ به ايضا بعض احكامها العملية اذ لا يجوز نسخ الاعتقاد
ية والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة
بشخصه الى السماء الدنيا ثم الى ما شاء الله من العلى بالانتهاء
الى البيت المعمور وسدرة المنتهى ثم دنا فتدلى حق اي
ثابت بالخبر المشهور حتى ان منكره اي المعراج يكون مبتدعا
وانكاره وادعا استحالته باطل لانه انما يبتني على اصول
الفلاسفة من امتناع الخرق والالتيام على السموات
والا فالخرق والالتيام على السموات جايز بل واقع عند اهل
الحق والاجسام العلوية والسفلية متماثلة مركبة من الجواهر
الفردة المتماثلة يصح على كل حال من الاجسام ما يصح على
الاخر ضرورة التماثل المذكور فاذا امكن خرق الاجسام
السفلية امكن خرق الاجسام العلوية والله تعالى قادر
على الممكنات كلها فهو قادر على خرق السموات وقد ورد
السمع به فيجب تصديقه فقوله اي المص في اليقظة اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام اعتمادا
على ما روي عن معاوية ابن ابي سفيان الاموي انه سئل
عن المعراج فقال كان رؤيا صالحة اخرجه ابن ابي اسحق
وابن جرير وروي عن عايشة رضي الله عنها انها قالت

المعراج

ما فقد

209

ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد قال الله تعالى
وما جعلنا الرويا التي اريناك الا فتنة للناس واجيب
عن هذه الاية وعن اثر معاوية بان المراد بالرويا فيهما
الرويا بالعين لا الرويا المنامية والمعنى في قول ام المؤمنين
ما فقد جسده صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج عن الروح بل كان
جسده الشريف مع روحه الشريفة وكان المعراج بالجسد
والروح جميعا فكان قولها للرد على من زعم انه في المنام
وهذا ظاهر على ان يكون لفظ الاثر ما فقد لكن الذي
اخرجه ابن اسحاق ومحمد بن جرير الطبري ما فقدت
وقوله اي المص بشخصه اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج
كان بالروح فقط في اليقظة ولا يخفى على ذي بصيرة ان
المعراج في المنام او بالروح دون الجسد ليس بنحو مما ينكر
كل الانكار فلو كان كذلك لم ينكر كل الانكار واللازم
باطل لان الكفرة من قريش وغيرهم انكروا امر المعراج
غاية الانكار بل وانكره كثير من المسلمين الذين اسلموا
من قبل ولم يخالط الاسلام بشاشة قلوبهم كل الانكار
فقد ارتدوا بسبب ذلك الذي اظهره صلى الله عليه وسلم من
امر المعراج وقوله اي المص الى السماء اشارة الى الرد
على من زعم ان المعراج كان في اليقظة بالروح والجسد لكن لم يكن
الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب العزيز
قال تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله لنريه من
اياتنا وقوله الى ما شاء الله من العلى اشارة الى

اختلاف اقوال السلف في ذلك فقيل نهاية المعراج الى الجنة
وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم
فالاسراء به صلى الله عليه وسلم وهو توجهه صلى الله عليه
وسلم من المسجد الحرام الى بيت المقدس ثم الى المسجد الحرام
بجسده الشريف يقظة في ليلة واحدة قطعي ثبت بالكتاب
العزيز الناطق به صريحا لا يسع مسلما انكاره والمعراج به صلى الله
عليه وسلم من الارض الى السما ثابت بحديث مشهور كثير الطرق
والالفاظ ومن السما الى الجنة او العرش او غير ذلك
ثبت بما روي احادا ثم الصحيح انه صلى الله عليه وسلم انما راى
ربه ليلة المعراج بفؤاده قال تعالى ما كذب الفؤاد ما رأى
لا بعينيه وهو مذهب ام المؤمنين عايشة ومذهب ابن
عباس وغيره انه راه فقط يقظة محل دقيق نظر وكرامات
الاوليا من هذه الامة وغيرهم حق جوازا ووقوعاً فالولي
هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن والمفي به
علمه وذوقه ومن ثم تتفاوت درجاتهم في العرفان
قال الشيخ ونحن على ساحل التمني نغرف من بحر التوحيد
بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفنا فيه العيان
دون البرهان المواظب على الطاعات وشرط بعض
الاكابر الخروج من الخلاف ما امكن المجتنب عن المعاصي
لا على وجه العصمة بل ربما يصدر عنه المعصية سيل الجنيد
عن ذلك فقال وكان امر الله قدرا مقدورا المعرض
عن الانهماك في اللذات الحسية والشهوات الحيوانية
وفي التقييد بالانهماك اشارة الى انه ربما لابس ذلك

كرامات الاوليا

من المباح

من المباح في الجنة واما اللذات العقلية الشاغلة عن المطلوب
فهي كالحسية وكرامته اي الولي ظهور امر خارق للعادة يكون
ظهوره من قبله غير مقارن ظهوره لدعوى النبوة فالخارق
جنس تحته المعجزة والكرامة والاستدراج فانه من قبله
فصل عن الاستدراج وكونه غير مقارن لدعوى النبوة
فصل عن المعجزة فما لا يكون من الامور الخارقة مقرونا بالايمان
والعمل الصالح يكون استدراجا لظهور الخارق على يد مثاله
والخارق المؤكد كتكذيب الكاذب يسمى اهانة كما روي
مسيلمة دعى لاعور ان يصير عينه العورا صحيحة فصارت
الصحيحة عورا فعمي وقد تظهر الخوارق من قبل عوام المسلمين
تخليصا لهم من المحن ويسمى ذلك معونة فالخوارق خمسة
معجزة وكرامة ومعونة واستدراج واهانة اوثلاثة بدخول
المعونة في الكرامة والاستدراج في الاهانة وفي السحر والاصابة
بالعين خلاف والحق الوقوع فضلا عن الامكان واحتج منكر
السحر بقوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها تسعى اذ التخييل
لا تحقق له فهو من الشعبذة فالوار كانت الاصابة بالعين
في بني اسد وفسر بعضهم قوله تعالى وان يكاد الذين كفروا
ليزلقونك بابصارهم بذلك وما يكون من الخوارق
مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة كما مر تقرره والدليل
على حقيقة الكرامات ووقوعها بالتواتر نقلا ووقوعه
الكرامات ووقوعها بالتواتر نقل ووقوعه من كثير
من الصحابة ومن بعدهم من التابعين وغيرهم عصرا فعصرا
بحيث لا يمكن انكاره اي ما تواتر من ذلك لان التواتر

يوجب العلم خصوصا لتواتر الامر المشترك من ذلك فانه
وان حصل نزاع في تواتر الجزئيات فلا نزاع في تواتر القدر
المشترك على ما سبق بيانه وان كانت التفاصيل على التنزل
مروية احادا روي انه كان بين يدي سلمان وابي الدرداء
قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها اخرجه البيهقي وابو نعيم كلاهما
في دلايل النبوة عن قيس وحديث بينما رجل يسوق بقرة
اذ تكلمت اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة وايضا
الكتاب العزيز ناطق بظواهرها اي الكرامات من مريم
عليها السلام كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا
قال يا مريم انى لك هذا وحملها بعيسى عليه السلام وغير ذلك
وبظهورها عن صاحب سليمان بن داود عليهما السلام
قال تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك
به قبل ان يرتد اليك طرفك الاية وبعد ثبوت الوقوع
وقوع الكرامة لا حاجة بنا الى اثبات الجواز اي كونها
ممكنة بدليل مستقل ضرورة ان الوقوع يستلزم الجواز
بشكل ما بينا ثم اورد المصنف كلاما يشير به الى تقسيم الكرامة والى
تفصيل بعض جزئياتها المستبعدة الوقوع فقال فيظهر الكرامة
على طريق نقض العادة للولي ومن قبله على ما سيأتي
من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب
سليمان وهو آصف بن برخيا على الاشهر من اقوال
المفسرين المختلفين في اسمه ونسبه بعرش بلقيس
ملكة سبا قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وظهور
الطعام والشراب واللباس عند الحاجة الى ذلك على وجه

خر

خرق العادة كما في حق مريم عليها السلام فانه كلما دخل
عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك
هذا الاية وهذا مبني على الصحيح من اشتراط الذكورة
في النبوة والمشي على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء والطيران
في الهواء كما نقل عن جعفر بن ابي طالب الطيار رضي الله عنه
لكنه انما سمي الطيار لاخباره عليه السلام عن طيرانه في الجنة
عقيب استشهاده بموته بعد زيد ابن حارثة ثم استشهد
بعده عبد الله بن رواحة ثم اخذ الراية خالد بن الوليد
ففتح عليه وكما نقل الطيران عن لقمان السرخسي وغيرهما من
الاولياء رضي الله عنهم وكلام الجماد والعجماء واندفاع المتوجه
من البلاء وكفاية المهم من الاعداء وغير ذلك من الاشياء
الغريبة والخوارق العجيبة مثل رؤية عمر رضي الله عنه جيشه
بنهاوند في حرب الوقعة حتى قال مخاطبا لامير جيشه سارية يا سارية
بالضم الجبل الجبل بالفتح تحذيرا له من كمين العدو عند الجبل وراء
ذلك الجبل لكمين العدو بالكان هناك وهذه كرامة وسماع
سارية كلامه اي امير المؤمنين مع بعد المسافة بين المدينة ونها
وند من بلاد فارس وهذه كرامة وكشرب خالد بن الوليد
بن المغيرة المخزومي سيف الله السم من غير تضرره وكان
قد وجده في يد عبد المسيح في فتوح الحيرة والقصة طويلة
اخرج ذلك ابو يعلى والبيهقي وابو نعيم في الدلائل عن
ابي السفر وكجريان النيل بارض مصر بعد توقفه
بكتاب عمر رضي الله عنه الى نيل مصر والقصة مشهورة اخرجها
ابو الشيخ وابن حبان في كتاب العظمة بسند فيه مبهم

وامثال هذا المذكور من الكرامات اكثر من ان تحصى فلذا
وتوقف المعتزلة عن جحد ذلك بانه لم يظهر لاحد من علمائهم
كرامة مع اجتهادهم في الورع والعبادة وما استدل
المعتزلة المنكرون لكرامات الاوليا فخرج ابو الحسين البصري
لانه موافق لنا كان الاستاذ ابا اسحق موافق لهم
على امتناعها بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاوليا
لاشتبه ذلك بالمعجزة فلم يتميز النبي بظهور الخارق منه من غير
النبي لاشتباهه حينئذ بغيره فتبطل دلالة المعجزة على النبوة
اشار المص الى الجواب عن استدلالهم بقوله ويكون
ذلك اي ظهور خوارق العادات من الولي الذي
هو من احاد الامة المنسوبة لنبي من الانبيا معجزة للرسول
الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه اي الولي
الظاهر بها اي بتلك الكرامة انه ولي وان يكون من اظهر
ذلك وليا لله تعالى الا وان يكون محقا في ديانته اي
بان يكون ذلك الدين الذي تعبد به حقا في نفسه وديانته
اي الولي هي الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله
الذي تعبد بشرعه مع الطاعة اي طاعة الولي الا كذلك
حتى لو ادعى هذا الولي المفروض كونه وليا الاستقلال
بنفسه وعدم المتابعة للنبي لم يكن ذلك المدعي وليا
ضرورة انه لا ولي بدون الطاعة ولا طاعة بدون متابعة
نبي والتعبد بشرعه ذلك الخارق كرامة على يده ولم يظهر صح
لانه اذا انتفى كونه وليا انتفى ظهور الكرامة منه والحاصل
ان الامر الخارق للعادة المقرون بالعمل الصالح فهو

بالنسبة

بالنسبة الى النبي معجزة سوا ظهر ذلك الخارق من قبله
اي النبي او من قبل احاد الامة المنسوبة اليه في حياته
او بعده لانها دالة على صدقه ولولاه لم يظهر ذلك
الخارق فلا يكون ظهوره من الولي على هذا امرا ملبسا
ولا موجبا للاشتباه وهو بالنسبة الى الولي كرامة له لخلوه اي
الخارق من حيث هذه النسبة عن دعوى نبوة من ظهر ذلك الخارق
~~من حيث هذه النسبة عن دعوى نبوة من ظهر ذلك~~ الخارق
من قبله فيكون الخارق الواحد بالشخص معجزة
وكرامة باعتبارين فالنبي لا بد له من علمه بكونه نبيا ضرورة
انبائه عن الله بخلاف الولي اذ يجوز ان لا يعلم بولاية
نفسه ولا بد من قصده واظهار خوارق العادات
لاظهار نبوته الذي يترتب عليه المقصود من النبوة بخلاف
الولي اذ يجوز ان لا يظهر منه خارق او يظهر بدون قصده
ولا بد ايضا من حكمه اي النبي قطعا بموجب المعجزات
الظاهرة على يده ومقتضاها من الجزم بكونه نبيا وكون
اقواله واجبة القبول على الامة وطاعته مفترضة الى
غير ذلك من لوازم الرسالة ومقتضيات النبوة بخلاف
الولي اذ يجوز ان لا يحكم بموجب كرامته بل لا يلزمه ان
يعتقد ان لها مقتضى وذلك لان نفع الولاية قاصرة
عليه لا تعلق لها بالمصالح العامة ظاهرة بخلاف النبوة
وافضل البشر بعد نبينا والاحسن ان تقول بعد الانبيا
اذ ربما يتوهم انه اراد البعدية من حيث المرتبة فيلزم
المحذور لكنه اي المص اراد بقوله بعد نبينا البعدية

فضل النبي

الزمانية وليس بعد نبينا بهذا المعنى نبي فلا يكون في قوله
على هذا التفضيل للصديقين على بقية الانبيا ومع ذلك التاويل
بالبعدية الزمانية لا بد من تخصيص عيسى ابن مريم عليهما السلام
من هذا العموم لانه موجود بعد نبينا بالزمان اذ لو اريد
بالبعدية كل بشر يوجد على وجه الارض بعد وفاة نبينا
انتقض ذلك بعيسى عليه السلام لانه ينزل الى الارض فيوجد
على وجهها بعد نبينا ولو اريد كل بشر يولد بعده اي بعد
نبينا لم يفد هذا الكلام التفضيل اي تفضيل الصديقين على الصحابة
اذ لم يوجد احد منهم بعده ولو اريد كل بشر هو موجود على
وجه الارض بعده عليه السلام لم يقصد التفضيل على التابعين
الذين لم يكونوا موجودين اذ ذاك وجميع من بعدهم
ولو اريد كل بشر يوجد على الارض في الجملة سواء كان موجودا
اذ ذاك او حدث وجوده على الارض ليفيد التفضيل على الصحابة
والتابعين ومن بعدهم انتقض بعيسى عليه السلام وايضا
لا يفيد هذا الكلام التفضيل على غير الانبيا ممن كان قبله
عليه السلام فتعين ان يقال افضل البشر بعد الانبيا خليفة
رسول الله ابو بكر الصديق عتيق ابن ابي قحافة عثمان
التيمي يجتمع معه عليه السلام في مرة بن كعب سمي بذلك
لانه الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير
تلعثم ولا تردد في المعراج بلا تردد ثم امير المؤمنين عمر بن
الخطاب العدوي يجتمع معه عليه السلام في كعب بن لوي
وسمي الفاروق لانه فرق الله باسلامه بين الحق والباطل
جهرا قال بعض اكابر الصحابة ما زلنا اعزة منذ اسلم عمر

وطال

وطال ما فرق بين الحق والباطل في القضايا والخصومات
تحقيقا لدعائه عليه السلام بقوله اللهم ايد هذا الدين باحد
العمرين ثم امير المؤمنين عثمان بن عفان الاموي
يجتمع معه عليه السلام في عبد مناف ذي النورين فان
النبي صلى الله عليه وسلم زوجه ابنته رقية ولما ماتت
عنده زوجه ابنته ام كلثوم عليهما السلام ولما ماتت
قال له صلى الله عليه وسلم لو كان عندي ثالثة لزوجتكها اخرجه
الطبراني في الكبير من حديث عصمة بن مالك ثم امير المؤمنين
وابن عم سيد المرسلين ابو الحسن والحسين علي بن ابي
طالب المرتضى لانه عليه السلام ارتضاه اخا له لما
واخا بين الصحابة وكلهم من خواص عباد الله وخلص اصحاب
رسول الله على هذا التفضيل في التفضيل وجدنا مذهب السلف
من الاعلام وايمة الاسلام والظاهر انه لو لم يكن لهم اي السلف
دليل لا معارض له على ذلك التفضيل لما حكموا اي الصحابة بذلك
الحكم وجزموا به واما نحن فقد وجدنا دلايل الجانبين جانب
اهل السنة المعبر عنهم بالسلف وجانب الشيعة المفضلين
لامير المؤمنين علي على الجميع متعارضة يخفي فيها وجه الترجيح
ولم نجد هذه المسيلة اي مسيلة تفضيل بعض الصحابة على البعض
مما يتعلق به شي من الاعمال التي يقع بها التكليف
او شي من الاعتقاد الذي يكون التوقف فيه مخلا
بشي من الواجبات الاعتقادية والعملية فساغ الاحجام
عن الخوض في تحقيق ادلتها وتقليد السلف فيها وكان
السلف من الصدر الاول كانوا متوقفين في تفضيل

عثمان على علي حيث جعلوا من علامات كون الانسان من اهل السنة
والجماعة تفضيل الشيخين الصديق والفاروق على الجميع ومحبة
الختنين ذي النورين والمرتضى عثمان وعلي قال ابن
لكنه مردود وتوقف مالك في علي وعثمان والاشبه
انه اريد بالافضلية اي كون احدهما افضل من الاخر كثرة
الثواب فيكون الافضل من كان اكثر ثوابا فللتوقف
عن التفصيل جهة حيث لم يكن ذلك معلوما لنا وان
اريد بالافضلية كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل
العلمية والعملية فلا جهة للتوقف عن الحكم بكون احدهما
افضل والوجه هو الحكم بان كل من كانت فضائله اكثر فهو
افضل ولم يصرح بالمراد ولكنه لا يخفى على ذي اجتهاد وخلافتهم
يعني الاربعة اي امامتهم ونيابتهم عن الرسول صلى
الله عليه وسلم في اقامة الدين واظهار الشعائر وتنفيذ
الشرائع على هذا الترتيب المذكور في التفصيل ايضا يعني
ان الخلافة على الامة بعد الرسول صلى الله عليه وسلم
لابي بكر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلي وذلك الترتيب في
الخلافة لان الصحابة من المهاجرين والانصار اجتمعوا
في سقيفة بني ساعدة بطن من الخزرج وتشاوروا في
امر الخلافة واستقر رأيهم بعد المشاورة والمنازعة لان
الانصار كانوا قد عزموا على مبايعة سعد بن عبادة الخزرجي
فنازعهم في ذلك المهاجرون وذكروهم بقوله عليه السلام
الائمة من قريش فرجعوا اليهم واتفقوا على خلافة ابي بكر
فقد اجمعوا على ذلك الامر سوى علي وسعد بن عبادة

وبايعه اي الصديق بعد ذلك اليوم علي على رؤوس
الاشهاد بالمسجد بعد توقف كان منه اي علي
وبين رضي الله عنه ان توقفه كان من باب العتب
حيث استأثروا بالبيعة دون مراجعته واعتذر بان
تأخره عن الحضور انما كان لاشتغاله مع السيدة فاطمة
في امر المصيبة العظمى ولو لم تكن الخلافة حقا له اي
الصديق لما اتفق عليه اي على خلافته الصحابة من
المهاجرين والانصار ولنازعه اي الصديق علي فيها
كما نازع معاوية فيها لما ادعى لنفسه ولاحتج كرم الله
وجهه عليهم اي الصحابة بانه صلى الله عليه وسلم نص
على خلافته لو كان في حقه اي علي نص على خلافته
كما زعمت الشيعة من انه صلى الله عليه وسلم نص على
خلافة علي بعده واللوازم الثلاثة باطلة اما الاول
فلتواتر اتفاقهم على خلافة الصديق واما الثاني و
الثالث فلانه لو نازع او احتج لنقل بل المنقول تسليمه
وموافقته واما الملازمة فلانه كيف يتصور في اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم العدول الاعلام
الامجاد ونجوم الاهتداء الاتفاق على الباطل اذ
لو لم يكن الحق في ذلك للصديق لكانت خلافته
باطلة وعلى ترك العمل بالنص الوارد في خلافة
علي وكيف يتصور من علي عدم المنازعة والاحتجاج
مع وجود النص المذكور والمروي عن علي انه قال
لابي بكر رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم

لا مرد بينا افلا نرضاك لامر دنيانا والحق ان قوله صلى الله عليه وسلم في مرض موته مروا ابا بكر فليصل بالناس يكاد ان يكون نصا في خلافة الصديق ثم ان ابا بكر لما ايس في مرض موته من حياته دعا عثمان بن عفان واملى عليه كتاب عهده بالخلافة من بعده لعمر فلما كتب عثمان ذلك ختم الصحيفة المتضمنة لذلك العهد واخرجها بامر الصديق للناس وامرهم عن امر الصديق ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا اشياعا فشيئا حتى مرت الصحيفة بعلي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته اي عمر روي ان الصديق عند العهد عوتب في ذلك فقيل له ما انت قائل لربك في استخلاف عمر وقد علمت غلظته فقال اجلسوني فاجلسوه فقال ابالله تخوفونني اقول له وليت عليهم خير اهلك ثم استشهد عمر بيد عبد الله ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة وهو يصلي بالناس الغداة وترك الخلافة شورى بين ستة نفر عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص على ان يختاروا واحدا منهم للخلافة في ثلاثة ايام ووكل بهم من يجمعهم لذلك وقال هؤلاء وجوه القوم وتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو راض عنهم فاخرج ابن عوف نفسه منها ثم فوض الامر امر الخلافة خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف بان جعل عثمان وطلحة امرهما الى عبد الرحمن وجعل الزبير وسعد امرهما الى علي فجعل علي الامر الى عبد الرحمن ورضوا اي الخمسة بحكمه اي عبد الرحمن فاختار عبد الرحمن للخلافة عثمان وبايعه بها في المسجد بمحضر

من الصحابة فبايعوه اي عثمان وانقادوا لاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان ذلك اجماعا منهم على خلافته روي ان عبد الرحمن خلا بعلي فقال عليك عهد الله وميثاقه لئن وليتك لتعملن بكتاب الله وسنة رسوله وسنة الشيخين فقال اعمل بكتاب الله وسنة رسوله واجتهد رايي وخلا بعثمان وقال له مثل ذلك فاجاب الى جميعه فقال ارفع يدك يا عثمان وبايعه ثم استشهد عثمان يوم الدار في الفتنة العظمى وترك الامر في الخلافة مهملا فاجتمع كبار المهاجرين والانصار على علي والتمسوا منه قبول الخلافة فقبل وبايعوه بها لما كان افضل اهل عصره علما وعملا وقدما في الاسلام ونسبا وشجاعة وغير ذلك وكان اولاهم اي اهل عصره بالخلافة وما وقع من المخالفات له والمحاربات المترتبة على تلك المخالفات في الجمل وصفين فان ذلك لم يكن عن نزاع في خلافته وكونه اولى الناس بل انما كان ذلك من المخالفين عن خطا في الاجتهاد فيما يتعلق بامر الاخذ بثار عثمان ومطالبة امير المؤمنين بان يقتل قتلته او يسلمهم ثم يدخل الكل في طاعته وفي القصة طول وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة مسئلة الامامة وادعاء كل فريق من الفريقين المذكورين النص في باب الامامة فاهل السنة بالنص على امامة الصديق بعده عليه السلام والشيعة النص ~~على امامة~~ ~~الصديق بعده عليه السلام والشيعة~~ النص على امامة المرتضى وما وقع من ايراد الاسئلة فيما يتعلق بذلك وايراد

الاجوبة عنها من الجانبين جانب اهل السنة وجانب الشيعة
مذكور ذلك في كتب الفن المطولات وقد وقع التصريح
بذلك في شرح المقاصد و مدة الخلافة الكاملة
ثلاثون سنة اولها خلافة الصديق وآخرها خلافة الحسن
بن علي ثم بعدها اي المدة المذكورة فالولاية ملك وامارة
مشوبة بالتوسع في الملاذ والحدود والتعاظم ونحو ذلك على ما
لا يخفى تفاصيله الا من خلافة عمر بن عبد العزيز ونحوها لقوله
صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون ثم يصير ملكا
عضوضا اخرجه ابو داود والترمذي وحسنه والنسائي
والحاكم من حديث سفينة وقد استشهد امير المؤمنين
على رأس الثلاثين سنة من وفاة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وروي ان المدة تمت بتسليم الحسن الامر
الى معاوية فمعاوية ومن بعده من الولاة لا يكونون خلفاء
بالخلافة الكاملة بل ملوكا وامراء لتفاوتهم في الولاية ولعضوض
عليها بالنواجذ وهذا اي كونهم لا يكونون خلفاء [مشكل لان صح] اهل الحل
والعقد من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء
العباسية واولهم عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن
عباس و متفقين على خلافة بعض المروانية كعمر بن
عبد العزيز وابن مروان بن الحكم بن ابي العاص بن
امية بن عبد شمس ابن عبد مناف ولي الخلافة بعد ابن
عمه سليمان بن عبد الملك بعهد منه ولعل المراد من الحديث
ان الخلافة الكاملة التي لا يشوبها شيء من المخالفة اي مخالفة
القوانين الشرعية ولا ميل عن المتابعة اي متابعته عليه السلام

يكون

مطلب الامامة

يكون مدتها ثلاثين سنة متوالية وبعدها اي الثلاثين
قد تكون الولاية خلافة كاملة وقد لا تكون كاملة ثم الاجماع
على ان نصب الامام وهو من له الولاية العامة في الامور
الدينية والدنيوية على سبيل النيابة عنه صلى الله عليه وسلم
واجب لان انتظام الامور بدونه وانما الخلاف في انه اي نصب
الامام يجب على الله تعالى واليه ذهب الشيعة او يجب على الخلق
واذا قلنا بوجوبه على الخلق فذلك اما ان يكون بدليل سمعي
وهو مذهب اهل السنة وجمهور المعتزلة او بدليل عقلي وهو
مذهب الجاحظ والكعبي وابي الحسن البصري وغيرهم من
المعتزلة والمذهب ما عليه الاشعرية والماتريدية انه اي
نصب الامام واجب على الخلق سمعا فيجب لقوله صلى الله
عليه وسلم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة
جاهلية اخرجه مسلم من حديث ابن عمر بلفظ من مات بغير
امام ووجه الاستدلال انه لو لم يجب نصبه لم يجب معرفته
واللازم باطل لان الحديث ظاهر في وجوب معرفته واما
الملازمة فلان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والامة
قد جعلوا اهم المهمات بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم
نصب الامام حتى انهم قدموه اي نصب الامام على
التجهيز والدفن وكذا فعلوا بعد وفاة كل امام في كل عصر
ولان كثيرا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه اي
نصب الامام كما اشار اليه المص بقوله والمسلمون لا بد لهم
من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد
ثغورهم بالجند لاحتراس من الاعداء وتجهيز جيوشهم

لغزو الكفار والخوارج واخذ صدقاتهم والخراج والعشر
والجزية والغنايم ونحو ذلك وقهر المتغلبة من البغاة وغيرهم
والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع
المنازعات الواقعة بين العباد وهذه يدخل في تنفيذ
الاحكام وقبول الشهادات القايمة على الحقوق حقوق
الله بدون الدعوى وحقوق العباد بها وتزويج الصغار
الذين لا اولياء لهم من العصبات وغيرهم وقسمة الغنايم
بين الغانمين بعد الاحراز والافراز ونحو ذلك من
الامور التي لا يتولاها احاد الامة ولا يستقل بها احد دون
الامام فان قيل اعتراضا على القول بوجوب نصب
امام له الولاية العامة لم لا يجوز الاكتفا في الولاية بذي شوكة
ومنعة في كل ناحية على حدة يحصل به انتظام امور تلك
الناحية كما في ملوك الطوايف ومن اين يجب على الامة
نصب انسان واحد يكون له الرياسة العامة والولاية
على جميع الامة على الانفراد قلنا انما لا يجوز الاكتفا بذلك
لانه لا يؤدي الى مخاصمات ومنازعات بين ارباب
الشوكة المذكورين مفضية تلك المنازعات الى اختلال
امر الدين والدنيا باشارة قوله تعالى لو كان فيهما
الهة الا الله لفسدتا كما نشاهد في زماننا هذا من المفاسد
والحروب بواسطة تخالف الملوك وتغلب بعضهم على
بعض فان قيل فليكتف في الولاية بذي شوكة له الرياسة
العامة بانفراده اماما كان لوجود الشروط الشرعية
فيه او غير امام يختلف بعض الشروط فان انتظام

الامر

الامر الداعي الى وجوب الامام يحصل بذلك الاكتفا كما في
عهد الاتراك ولاة الامر يستقل احدهم بالولاية ويعهد
عند موته لاخر من بعده بولاية السلطنة قلنا نعم يحصل بالاكتفا
بعض انتظام في امر الدنيا لكن يختل بالاكتفا امر الدين
وهو اي انتظام امر الدين المقصود الاهم من نصب الامام
والعمدة العظمى في باب الامامة ولا يخفى ان الرياسة
العامة اذا جعلت اختيارا لمن لا نسب له ولا علم ولا عدالة
يختل بذلك ما ذكر فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة
الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعد انقضا زمان
الخلفا الراشدين خاليا عن الامامة المذكورة في قوله
عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه الحديث فيعصي
الامة كلهم بترك الواجب وتكون ميتتهم ميتة جاهلية
حيث كانت عن غير امام كما مات اهل الجاهلية قلنا في الجواب
قد سبق ان المراد ان المدة المذكورة انما هي مدة الخلافة
الكاملة ولو سلم ان المراد مطلق الخلافة فلا نسلم ان الخلافة
هي الامامة فلعل دور الخلافة ينقضي بانقضا الثلاثين دون
انقضا دور الامامة فانه يستمر ويكون من له الرياسة
العامة اماما وان لم يكن خليفة وهذا بناء على ان الامام
اعم من الخليفة فيوجد بدونه لكن هذا الاصطلاح وهو
كون الامام اعم مما لم نجده للقوم اي المتكلمين بل وجدنا
من الشيعة من يعكس ذلك ويزعم ان الخليفة
اعم من الامام ولهذا الزعم يقولون بخلافة الايمة الثلاثة
الصديق والفاروق وذي النورين دون امامتهم

ويقولون بخلافة المرتضى وامامته واما بعد انقضاء زمان
الخلفاء العباسية فالامر مهما حيث عدم الامام مشكل لان
من مات حينئذ مات ميتة جاهلية من غير امام والتحقيق انه
لا اشكال اما اولا فلان هذا الحديث انما هو للحث على طاعة
الامام والانقياد له واما ثانيا فلان صاحب الشوكة اذا
استولى وجبت طاعته وصار اماما حكما حالة الاضطرار ثم ينبغي
ان يكون الامام ظاهرا بحيث لا يتعذر على الرعية لقياه
ليرجع اليه في الامور فيقوم بالمصالح العامة والخاصة ليحصل
بظهوره وافعاله ما هو الغرض من نصب الامام والقول
بوجوبه لا ان يكون مختفيا عن اعين الناس خوفا من
الاعداء او ما للظلمة من الاستيلاء منتظرا اي ينتظر الناس
خروجه اي الامام عند صلاح الزمان واعتداله لظهوره وانقطاع
مواد الشر والفساد باستيصال اهله او انكسار شوكتهم او
رجوعهم الى الحق وانحلال نظام اهل الظلم والفساد من ارباب
الشوكة والاستيلاء كما زعمت الشيعة خصوصا الامامية القائلين
بالائمة الاثني عشر منهم اي الشيعة فان الامامية زعموا ان
الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي ثم ابنه
الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد
الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه
علي الرضى ثم ابنه محمد التقي ويلقب الجواد ايضا ثم ابنه علي التقي
ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم المنتظر المهدي المذكور
في الحديث وقد اختفى اي المهدي خوفا على نفسه من اعدائه
وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع

في طول

في طول عمره وامتداد ايامه لا عقلا ولا عادة كعيسى والخضر
عليهما الصلاة والسلام وغيرهما كالياس وقوم يونس على
ما قالوا وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه اي الامام سوا
في عدم حصول الاغراض المطلوبة عن وجود الامام لانه اذا
لم يكن ظاهرا لا يتمكن من الامور التي لاجلها يجب نصبه فلا وجه
لكونه اماما حال اختفائه كما لا يكون اماما حال عدمه وان
خوفه اي الامام الا الاسم في الذكر بل غاية الامر في ذلك
ان يوجب الخوف المذكور اخفاء دعوى الامامة فقط فيكون
الامام بزعمهم ظاهرا بذاته مخفيا لدعوى امامته كما في حق ابائه
من علي زين العابدين الى المهدي المدعى وجوده الان الذين
كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة فلو كان
موجودا كما زعموا لكان حاله في ذلك الحال ابائه رضي الله
عنهم لان خوف الاعداء انما يوجب اخفاء دعوى الامامة ان
كانت ثم هذا الالزام لهم بحسب اعتقادهم لانهم يريدون
امامة هؤلاء السادة بالنص من غير احتياج في ذلك الى عقد
او عهد ولا يقال ظهور ابائه انما كان لان اعمارهم كانت
اعمار الناس واما المهدي فطول بقائه خارق للعادة الا
الاكثرية فربما استدل الظلمة بذلك على انه الامام فكان خوفه
من ذلك سبب اختفائه لانا نقول هذا اول المسئلة وايضا
فربما كان ذلك الخارق موجبا لقبول قوله وايضا فعند
فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة واستنكارهم
بالبغي وغير احتياج الناس الرعايا الى الامام اشد من
احتياجهم اليه عند صلاح الزمان وانقيادهم اي الناس

ثم من الاعداء لا يوجب الاختفاء
بالكلية بحيث لا يوجد منه
اي الامام صح

له اي للامام اذ ذلك اسهل واقرب من انقيادهم له
حال اعتدال الزمان فلا ينبغي اختفاؤه عند فساد الزمان
ويكون الامام من قريش تصغير قرش دابة في البحر ذات
باس وشدة وهو احد وجوه تسميتهم بذلك وهم بنو
النضر بن كنانة ولا يجوز ان يكون من غيرهم اي قريش
ولا يختص هذا الشرط ببني هاشم كعلي بن ابي طالب بن عبد المطلب
بن هاشم واولاد علي بعده كما ذكر يعني يشترط ان يكون الامام
قرشيا لقوله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش اخرجه الامام
احمد من حديث ابي برزة والبيهقي في سننه من حديث انس
وهذا الحديث وان كان خبر واحد لا يثبت بمثله هذه الشروط
لكنه اي هذا الحديث لما رواه ابو بكر رضي الله تعالى عنه في سقيفة
بني ساعدة محتجا به اي الحديث على الانصار حين ارادوا ان
يبايعوا بالامامة سعد بن عبادة لم ينكره احد من الصحابة
بل عمل الانصار بموجبه فرجعوا عن بيعة سعد وازدحموا مع
المهاجرين على بيعة الصديق فصار الحديث بذلك
مجمعا عليه متنا ودلالة فصح التمسك به في ذلك الاشتراط
لم يخالف فيه اي الحديث الا الخوارج فيما بعد حيث بايع
اولهم عبد الله بن وهب الراسبي واستمروا على بيعة واحد
بعد واحد من غير قريش قال شارحهم ومنا امير المؤمنين
شبيب وبعض المعتزلة نظرا الى ان الانساب لا مدخل له
في الغرض من نصب الامام وضعفه ظاهر يعني ولا يشترط ان يكون
الامام هاشميا او علويا خلافا للشيعة فمنهم من اشترط كونه
هاشميا مطلقا ومنهم من اشترط بعد علي ان يكون علويا فلا

فلا يشترط

فلا يشترط ان يكون هاشميا لما ثبت بالدليل الذي لا شبهة فيه
من خلافة ابي بكر وهو تيمي وعمر وهو عدوي وعثمان وهو اموي
مع انهم اي الخلفاء الثلاثة لم يكونوا من بني هاشم بن عبد مناف
وان كانوا من قريش لان قريشا بطون كثيرة فان
قريشا اسم لاولاد النضر بن كنانة على الصحيح وهاشم هو ابو
عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب
بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن
النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن
نزار بن معد بن عدنان وكثر اختلاف النسابة فيما بعد عدنان
الى اسمعيل عليه السلام فالعلوية والعباسية من بني هاشم
لان العباس ابا الخلائف وابا طالب ابا امير المؤمنين
علي عمي رسول الله صلى الله عليه وسلم ابنا عبد المطلب بن
هاشم بن عبد مناف وابو بكر قريشي تيمي لا هاشمي لانه ابن
ابي قحافة عثمان بن عامر بن عمرو بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي
~~بن لؤي~~ يجتمع معه صلى الله عليه وسلم في مرة ٦ وكذا عثمان قرشي
اموي لا هاشمي لانه ابن عفان ابن ابي العاص ابن امية
بن عبد شمس بن عبد مناف يجتمع معه صلى الله عليه وسلم في
عبد مناف ولا يشترط في الامامة ان يكون الامام معصوما
لما مر من الدليل القاطع على امامة ابي بكر مع عدم القطع
بعصمته وان كانت له ملكة دينية تمنع من صدور المعصية
وايضا الاشتراط اي اشتراط عصمة الامام هو المحتاج
الى الدليل المقتضي له واما في عدم الاشتراط كما قلنا فيكفي

٦ وكذا عمر قرشي عدوي لا هاشمي
لانه ابن الخطاب بن نفيل بن
عبد العزى بن رياح بن عبد الله
بن قرط بن رزاح بن عدي
بن كعب بن لؤي يجتمع معه
صلى الله عليه وسلم في كعب
صح

عدم دليل الاشتراط لما ان عدم الاشتراط هو الاصل فلا
يحتاج الى الدليل وان كنا قد اقمنا الدليل على عدم الاشتراط
احتج المخالف من الشيعة على اشتراط العصمة بقوله تعالى
لا ينال عهدي الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا ينال له عهد
الامامة وترتيب الدليل غير المعصوم ظالم وكل ظالم لا ينال له
عهد الامامة والجواب عن ذلك المنع اي منع الصغرى
فان الظالم من ارتكب معصية مُسْقِطَةً للعدالة مع عدم
التوبة منها والاصلاح اصلاح الحال بالاستقامة لا من
جاز عليه المعصية او ارتكب الكبيرة مطلقا فغير المعصوم
لا يلزم ان يكون ظالما لجواز ان لا يقع منه فسق او
يصدر منه فيتوب ويعود الى الصلاح فلا يكون ظالما وحقيقة العصمة
العصمة ان لا يخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته اي
العبد على اكتساب الذنب واختياره الذي يمكن تعلقه
بالذنب لكن القدرة انما تكون مع الفعل فان كان
المراد بها هاهنا صحة الالات والاسباب فلا ينافي ذلك
كون العصمة خاصة في النفس على ما ياتي وهذا الذي فسر به
العصمة معنى قولهم في تفسيرها هي لطف من الله تعالى
للعبد يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار
تحقيقا للابتلاء اي التكليف بالكف عن الذنب اذ لا معنى
للتكليف المذكور مع القدرة والاختيار ولهذا الذي ذكر
من بقاء القدرة والاختيار قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
رحمه الله عليه العصمة لا تزيل المحنة اي الابتلا فلا تنافي
القدرة على الذنب والتمكن من اختياره وبهذا الذي حققناه

يظهر

يظهر فساد قول القائل في العصمة هي خاصة في نفس الشخص
او بدنه يمتنع بسببها اي الخاصة صدور الذنب عنه اي الشخص
ووجه ظهور الفساد ان يقال القدرة والاختيار ينافي
الامتناع المذكور كيف يقال انها خاصية يمتنع معها الذنب
ولو كان الذنب ممتنعا صدوره عن المعصوم لما صح تكليفه
بترك الذنب لان التكليف بترك الشيء فرع القدرة عليه
ولما كان المعصوم مثابا عليه اي ترك الذنب لان الثواب
في باب التكليف اما ان يكون على فعل مقدور او ترك
مقدور بل لا تحقق لترك غير المقدور والحق تكليف الانبيا
بتركه قال تعالى ولا تتبع اهوا الذين لا يعلمون ولا يشترط
في الامامة ان يكون الامام افضل اهل زمانه بل يجوز ان
يساويه غيره وان يكون افضل منه لان المساوي في
الفضيلة بل المفضول وهو الاقل علما وعملا من غيره ربما كان
اي المساوي او المفضول اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها
واقدر على القيام بواجبها وحقوقها من المساوي او الافضل
خصوصا اذا كان نصب المفضول اماما ادفع للشر وابعد
عن اثارة الفتنة بان يكون المفضول اشد باسا وشوكة
واقوى منعة واكثر جندا من الافضل ولهذا الذي ذكر
من عدم اشتراط الافضلية جعل عمر الامامة شورى بين
ستة مع القطع بان بعضهم اي الستة افضل من البعض
ولا يخفى ذلك على عمر فلو كانت الافضلية شرطا لم يجعل الامامة
شورى بينهم فان قيل ايرادا على ما فعله عمر كيف يصح
شرعا جعل الامامة شورى بين الستة المث رايهم مع انه

لا يجوز نصب امامين في زمان واحد فكيف جاز نصب ستة
قلنا في الجواب غير الجائز انما هو نصب امامين مستقلين
في زمان واحد بحيث يجب طاعة كل منهما على الرعية على الانفراد
اي على ان كلا منهما منفرد بالتصرف لما يلزم في ذلك التعدد
من وجوب امتثال احكام متضادة وهو محال كما لو امر
هذا بالغزو الى جهة كذا وهذا الى غير تلك الجهة واما في الشورى
المذكورة فالكل اي الستة بمنزلة امام واحد الى ان يتعين
بانتهاء الشورى الامام فيستقل بالتصرف اذ لا معنى للشورى
الا ان يستووا فيها بينهم الى ان يقع اتفاقهم على ان تكون
الامامة لواحد بعينه على الانفراد ويشترط في الامامة ان يكون
الامام من اهل الولاية المطلقة كولاية القضاء والشهادة
لا المقيدة كالوكالة فان العبد والمحجور اهل لها الكاملة فضل ع
ولاية النساء فانها قاصرة ولهذا كانت شهادة المراة فيهن
لواحد اي ان يكون مسلما ذكرا عاقلا بالغا فلا يجوز
ان يكون كافرا اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
ولا عبدا لان العبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في اعين
الناس فيانفون من الانقياد له والنساء ناقصات
عقل ودين والرجال هم القوامون عليهن والصبي والمجنون
قاصرات عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور
ومن يجب ان يتولى عليه احاد الناس كيف يجوز ان
يتولى عليه جميع الناس ويشترط ان يكون الامام سايسا
اي مالكا للتصرف له ملكة فكره ودرويته ومعونة بأسه
وشدة اهتمامه وشوكته قادرا بالقدرة الممكنة بعلمه اي بواسطة

حسن التصرف في امور الناس بقوة رأيه واصابة ... صح

اي علم

اي بواسطة علمه بما لا بد منه من الامور الشرعية والعرفية
وموارد الامور ومصادرها وعدله الذي به يستقيم احوال
رعيته وطاعتهم له وكفايته في المهمات والنوازل وشجاعته
التي يقوم بها اذ كان الاقدام خيرا من الاحجام والشجاعة
احد صفات الكمال في الانسان وهي وسط بين الافراط الذي
هو التهور والتفريط الذي هو الجبن فاذا كان الامام متصفا
بما ذكر كان قادرا على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام
وانصاف المظلوم من الظالم فلا بد من اتصافه بذلك اذ الاخلال
بهذه الامور المشروطة بواسطة عدم الاتصاف بها مخل بالغرض
المطلوب حصوله من نصب الامام ولا ينعزل الامام عن الامامة
بالفسق الصادر منه اي الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب
الكبيرة والجور اي الظلم على عباد الله وانما لم ينعزل بذلك لانه قد
ظهر الفسق وانتشر الجور عن كثير من الائمة والامراء الذين
كانوا بعد الخلفاء الراشدين ولا يخفى ان السلف وهم القدوة
كانوا ينقادون لهم اي للولاة المذكورين ويقيمون الجمع
والاعياد باذنهم ويعاملونهم معاملة المعترفين بامامتهم
مع علمهم بصدور ذلك عنهم ولا يرون الخروج عليهم ولو كان
الفسق موجبا لانعزالهم لم يعاملهم السلف بذلك ولان العصمة
ليست بشرط للامامة ابتداء حال انعقادها فبقاء اي فكونها
ليست بشرط لبقائها اولى لان الدفع اهون من الرفع
وعن الشافعي رحمة الله عليه ان الامام ينعزل بالفسق
والجور وكذا كل قاض وامير ينعزل بذلك واصل المسئلة
المذكورة التي تفرع عليه اختلاف الامامين فيها ان الفاسق

ليس من اهل الولاية مطلقا عند الشافعي رحمة الله عليه لانه
اي الفاسق لا ينظر لنفسه في مصالحها فكيف ينظر لغيره في مصالحه
وعند ابي حنيفة رحمة الله عليه هو اي الفاسق من اهل الولاية
حتى انه يصح للفاسق عنده ان يزوج ابنته الصغيرة
بولاية الانكاح الجبرية خلافا للشافعي رحمة الله عليه هذا
والمسطور في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف
الامام فانه لا ينعزل به والفرق بينهما ان في انعزاله اي
الامام ووجوب نصب غيره ضرورة انعزاله لو قلنا به
اثارة الفتنة لما له اي الامام من الشوكة والمنعة الحامين
لحوزته الدافعين لازالة سلطنته ولا يخفى ما يترتب على الفتنة
من الفساد بخلاف القاضي اذ العادة قاضية بانه لا ينتطح
في عزله عنزان وربما يسر بذلك الاعوان وفي رواية النوادر
لابن سماعة من علمائنا عن العلماء الثلاثة الامام وصاحبيه
انه لا يجوز قضاء الفاسق وظاهر الرواية خلافه وقال بعض
المشايخ من علمائنا اذا قلد الفاسق القضاء ابتداء يصح
تقليده ولو قلد وهو عدل فطرا فسقه ينعزل بالفسق
لان المقلد وهو الامام او نائبه اعتمد عدالته وبنى عليها
تقليده القضاء فلم يرض المقلد بقضائه بدونها اي العدالة
فكان شرطا في الولاية فتزول بزوالها وفي فتاوى قاضي
خان اجمعوا على انه اي القاضي اذا ارتشى لا ينفذ قضاؤه
فيما ارتشى فيه قالوا وكذا لو ارتشى ابنه او امرأته او عبده
وهو يعلم وقال بعضهم ولو لم يعلم ايضا وانه اذا اخذ
القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه

ضرورة

ضرورة انه لم تنعقد ولايته وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر
لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا خلف كل بر وفاجر اخرجه الطبراني
في الكبير بسند واه من حديث ابن عمر بلفظ صلوا خلف من قال
لا اله الا الله ولان علماء الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
واهل الاهواء والبدع من غير نكير خصوصا اذا كان الامام
من الخلفاء او العمال وقد صلى بعض الصحابة خلف الوليد
بن عقبة امير الكوفة وربما ام الناس ثملا قال الحطيئة يوم
مبعثه ان الوليد احق بالعذر نادى وقد تمت صلاتهم ازيدكم
اخوى ولم يدر اتزيدهم اخرى ولو قبلوا لاتت صلاتهم على
العشر حبسوا عنانك ان جريت ولو خلوا عنانك لم تزل
تجري وقد كان صلى بهم الغداة ثلثا وسلم فقال ازيدكم فقال
عبد الله ابن مسعود رضي الله عنه فعل الله بك ما زلنا معك
في زيادة منذ اليوم وما نقل عن بعض السلف من المنع
على الصلاة خلف المبتدع فمحمول ذلك المنع على الكراهة لا التحريم
اذ لا كلام في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع واما
اذا كان لا بد من ذلك كما في الجمع والاعياد فلا كراهة
هذا الذي ذكر من جواز الاقتداء بالفاسق والمبتدع محله
اذا لم يؤد الفسق او البدعة الى حد الكفر وهو ظاهر واما
اذا ادى ذلك الى حد الكفر فلا كلام في عدم جواز الصلاة
خلف ذلك الفاسق ومثال ذلك ما روي ان الحجاج
خطب بالمدينة وسب في خطبته الانصار وقال هل تفخرون
الا بهذه الاعواد البالية يشير الى منبره صلى الله عليه وسلم
وذكر امرا آخر يتعلق بالقبر الشريف ولا ريب في ان ذلك

في شأنه قال الحطيئة صح

فسق ادى الى الكفر ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق في المنزلة
بين المنزلتين غير مؤمن وغير كافر لكنهم يجوزون الصلاة
خلفه اى الفاسق لما ان شرط صحة الامامة في الصلاة
عندهم عدم الكفر يعني ان لا يكون الامام كافرا لا وجود
الايمان المعتبر عندهم الذي هو بمعنى التصديق والاقرار
والاعمال جميعا لكنهم يشترطون وجود ما يكون ايمانا عندنا
وهو التصديق والاقرار ويصلى على كل بر وفاجر من اهل القبلة
اذا مات على الايمان بان لم يظهر منه ما ينافيه للاجماع على وجوب
الصلاة عليهم ولقوله صلى الله عليه وسلم لا تدعوا الصلاة
على من مات من اهل القبلة اخرجه الطبراني في الكبير ايضا من
حديث ابن عمر بسند واه بلفظ صلوا على من قال لا اله الا الله
فمن جازت الصلاة خلفه وجبت الصلاة عليه فان قيل امثال
هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها اى
هذه المسائل في كتب اصول الكلام حيث لم يكن من مسائله [9]
واجيب فيكون من هذه الحيثية من مسائل علم الكلام ايضا
وذلك لان هذا اى اعتقاد الحقية من الاصول الدينية قلنا
في رد هذا الجواب فجميع مسائل الفقه كذلك يجب اعتقاد
حقيقتها قبل العمل بها وليست من الكلام وفيه نظر لما ذكره بعض
علمائنا من ان الحق والباطل انما يوصف به مسائل الكلام واما
مسائل الفقه فانما توصف بالصواب والخطأ فاذا سئلنا
عن مذهبنا حق [7] ومذهبهم باطل واذا سئلنا في العمليات قلنا
مذهبنا صواب يحتمل الخطأ ومذهبهم خطأ يحتمل الصواب وجواب
فان قيل قلنا انه اى المص لما فرغ من مقاصد علم الكلام

المهمات

[9] وان اجيب بان المصنف اراد ان اعتقاد حقية ذلك المذكور من احكام هذه المسائل صح واجب الخ

[7] ومذهب خصومنا في الاعتقاديات قلنا مذهبنا حق صح ومذهبهم الخ

المهمات من الامهات والمتولدات من مباحث الذات
والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة ولواحق
ذلك على قانون اهل الاسلام وعلى طريق اهل السنة والجماعة
حاول اى المص التنبيه على نبذ قليلة من المسائل الفرعية التي يتميز بها
اهل السنة عن غيرهم اعتقادا او عملا مما خالف فيه اهل السنة
المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة او الملاحدة الذين لا دين لهم
او غيرهم من اهل البدع والاهواء من الفرق الاسلامية
سواء كانت تلك المسائل التي يحصل بها التميز من فروع الفقه او غيرها
من الجزئيات المتعلقة بالعقائد الكلامية تعلقا قريبا او بعيدا
فالوجه لايرادها في هذا الفن ما ذكر مع قطع النظر عن كونها
منه او من غيره ونكف عن ذكر الصحابة جميعهم الا عن ذكرهم
بخير فانه ينبغي لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم
ووجوب الكف عن الطعن فيهم والاستخفاف بحقهم كقوله
صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو انفق احدكم مثل احد
ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه اخرجه مسلم من طريق ابي
سعيد الخدري وقوله صلى الله عليه وسلم اكرموا اصحابي
فانهم خياركم ورد معناه في عدة احاديث وقوله صلى الله
عليه وسلم الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن
اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله فيوشك
ان يأخذه اخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن مغفل
ثم في مناقب كل واحد من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وبقية
العشرة والحسن والحسين ريحانتيه عليه السلام وغيرهم

من اكابر الصحابة من المهاجرين والانصار وغيرهم احاديث
صحيحة واثار مشهورة تسر الخواطر وتملا الدفاتر وما وقع
بينهم من المنازعات في تلك الحادثات والمحاربات المترتبة
على تلك المنازعات فله اي ما وقع محامد جميلة تليق بزاتهم
السنية وتاويلات صحيحة تناسب مقاصدهم المرضية ولا يقدح
ذلك في عدالتهم وعلو شانهم وليس كل مجتهد مصيبا والمحققون
من اهل النقل على ان الجواب في الكل لم تكن عن راي احد من
وجوه الفريقين وانما احتال لاثارته الاوباش فلم يشعر
امير المؤمنين وطلحة والزبير الا وقد التحم القتال وكل فريق
يظن ان ذلك من الاخر وفي القصة طول فسبهم اي الصحابة
والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادلة القطعية كقذف
ام المؤمنين عايشة رضي الله عنها فكفر صراح لانه تكذيب للقرآن
القاطع ببرائتها قال الله تعالى والذي تولى كبره منهم له عذاب
عظيم والا اي وان لم يخالف قطعيا فبدعة قبيحة وفسق
قطعا وبالجملة لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء الصالحين
واعلام الدين جواز اللعن على معاوية بن ابي سفيان بن
صخر بن حرب بن امية واحزابه ممن وافقه على قتال امير
المؤمنين من الصحابة كعمرو بن العاص لان غاية امرهم
فيما صدر منهم منازعة علي كرم الله وجهه وقتاله انما هو البغي والخروج
عن الامام عن تاويل لانهم ظنوا ان لهم الطلب بثار عثمان
رضي الله عنه على هذا الوجه وقد روي عنه كرم الله وجهه
انه كان ينهى عن لعنهم ويقول اخواننا بغوا علينا وكان عمار بن
ياسر يرتجز في صفين نحن قتلناهم على تنزيله واليوم نقاتل

على تاويله

224

على تاويله وقال له عليه الصلاة والسلام يا عمار تقتلك الفية
الباغية فقتلته فية معاوية وكان عبد الله بن عمرو بن العاص
في شك من الامر فلما قتل عمار تجلى له الحق وانكشف له الامر
وهو اي الخروج عن الامام لا يوجب اللعن لا بسوغه
وخصوصا اذا كان الخروج عن تاويل وانما اختلفوا اي العلماء
في لعن يزيد بن معاوية بل بجوازه لا حتى ذكر صاحب
الخلاصة في الخلاصة وغيره اي صاحب الخلاصة انه لا ينبغي اللعن
عليه اي يزيد ولا على الحجاج بن يوسف الثقفي عامل عبد الملك
بن مروان على العراق وفي الحديث يخرج من ثقيف كذاب
ومبير فالكذاب المختار بن ابي عبيدة والمبير الحجاج ومن
عظايمه قتل عبد الله بن الزبير وصلبه وقتل سعيد بن جبير
صبرا واهانة انس بن مالك رضي الله عنه بالكلام لكن منع
بعض العلماء من لعنه ولعن يزيد لان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة بحسب الظاهر
فلعل انه صلى الله عليه وسلم يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه
غيره فالظاهر انه انما لعن من كان يعلم من حاله ما يسوغ
اللعن وبعضهم اي العلماء اطلق جواز اللعن عليه
اي يزيد لما انه امر بقتل الحسين عليه السلام والصحيح انه لم
يامر بذلك وانما عبيد الله بن زياد الدعي جهز اليه السرية
وامرهم ان يخيروه بين النزول على حكم الدعي والقتال فابى
عليه السلام ان يموت الا كريما واتفقوا اي العلماء على جواز
اللعن عن من قتله او امر به اي بقتله او اجازه ورضي به
اي قتله فقد اتفقوا على لعن ابن مرجانة المدعي ولعن شمر بن

ورد هذا المعنى في عدة احاديث وما نقل من لعن النبي صلى الله عليه وسلم لبعض اهل القبلة صح

ابي الجوشن عليهما لعنة الله وعلى من وافقهما على ذلك والحق ان
رضاء يزيد بقتل الحسين عليه السلام واستبشاره بذلك القتل
واهانته اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم حين اوفدهم عبيد الله
بن زياد المدعي على يزيد الحزور والشرور بالشام كالسبي حتى
ان بعض الاجلاف من اعوانه استوهب منهم بعض ثياب
الحسين عليه السلام جاهلا منه وجلافة فاغلظت لهما بالقول
فغضب يزيد منها ثم زجر ذلك الجلف وطرده واقام اهل يزيد
النياحة على الريحانة عليه السلام بالشام اياما وروي انه كان
ينفس الصعداء ويقول لعن الله ابن مرجانة بغضني الى الناس
بما فعله من قتل الحسين اما اني كنت ارضى منه بدون ذلك
بهذا ولكن رضي يزيد بذلك ونحوه مما تواتر معناه[8] اي المروي
من ذلك انما رويت احادا على ما سبق تقريره في تواتر
شجاعة علي وجود حاتم واذا كان كذلك فنحن لا نتوقف
في شانه من حيث لعنه بل نتوقف في ايمانه فلا نجزم به لعنة
الله عليه وعلى انصاره واعوانه في هذه الحادثة ونشهد
بالجنة للعشرة اكابر الصحابة الذين بشرهم النبي صلى الله عليه
وسلم بالجنة حيث قال صلى الله عليه وسلم ابو بكر في الجنة
وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة
والزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن
ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن
الجراح في الجنة اخرجه ابو داود والترمذي وصححه والنسائي
وابن ماجة من حديث سعيد بن زيد وكذا نشهد بالجنة لفاطمة
الزهراء والحسن والحسين ريحانتي رسول الله صلى الله عليه وسلم

[8] الذي هو القدر المشترك المتفق عليه من الرواة الكثيرين وان كان تفاصيله صح اي المروي ح

رضي الله عنهم

رضي الله عنهم اجمعين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة
نساء اهل الجنة اخرجه الحاكم وصححه من حديث ابي سعيد الخدري و
ورد ايضا ان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة اخرجه
الحاكم من حديث ابي سعيد وحذيفة ويجب ان ساير الصحابة
لا يذكرون الا بخير وفاء بحق صحبتهم واحتراما لمراتبهم وكيف
وهم يرجى لهم من ثواب الله وغفرانه اكثر مما يرجى لغيرهم
من بقية الامة لصحبتهم وسبقهم الى الاسلام ونصرهم للنبي عليه السلام
وبذلهم مهجهم واموالهم دونه الى غير ذلك من المزايا الحميدة
والمناقب السعيدة ولا نشهد بالجنة او النار لاحد من الناس
بعينه سوى من شهد له رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجنة
كيف وقد قال صلى الله عليه وسلم للصحابية لما قالت حين مات
عثمان بن مظعون رضي الله عنه وهو اول من توفي من المهاجرين
بالمدينة شهادتي عليك ابا السائب لقد اكرمك الله وما يدريك
ان الله اكرمه الحديث قالت فوالله لا ازكي على الله احدا
بعد ان سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما قال
بل نشهد بما شهد به القرآن بان المؤمنين من اهل الجنة
والكافرين من اهل النار ونرى المسح على الخفين في الحضر
والسفر مشروعا لانه اي المسح وان كان اثباته زيادة
على الكتاب[7] لكنه اي المسح ثبت بالخبر المشهور وبمثله يزاد على
الكتاب يشير الى ما ذكره علماؤنا في اصول الفقه من ان
خاص القرآن اذا ثبت به حكم لا يزاد على ذلك الحكم بخبر
الواحد لان خاص القرآن قطعي وخبر الواحد ظني والزيادة
نسخ ولا ينسخ القطعي بالظني فان قيل ما معنى النسخ ههنا

[7] اي على ما اثبته القرآن من غسل القدمين مطلقا صح

ولا منافاة بين الحكمين قلنا يلزم من ثبوت حكم خبر الواحد
نسخ وصف حكم القطعي ولهذا لم يقل علماؤنا بافتراض النية
ونحوها في الوضوء لان القطعي دل على ان الفروض اربعة
فلو اثبتنا بخبر الواحد فرضا آخر كان ذلك نسخا لوصف ما اثبته
القطعي لان كل المفروض كان ذلك الحكم فصار تلك الزيادة
بعضا سئل امير المؤمنين علي ابن ابي طالب رضي الله
عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم
اخرجه[7] ابن خزيمة في صحيحه وقال الحسن البصري ادركت سبعين
نفرا من الصحابة رضي الله عنهم يرون المسح على الخفين وذهب
بعض العلماء ان قراءة الجر في اية الوضوء اشارة الى ذلك
ولهذا المذكور من قوة الاستدلال وكثرة الادلة قال
الامام ابو حنيفة رحمه الله تعالى عليه ما قلت بالمسح حتى جائني
فيه مثل ضوء النهار يعني الظهور والوضوح وقال الكرخي من
ايمتنا اخاف الكفر على من لا يرى المسح على الخفين لان
الاثار التي جاءت فيه اي المسح في حكم المتواتر وفي نسخة
في خبر المتواتر وانما كان كذلك لان المشهور احد قسمي
المتواتر عند البعض وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين
فهو من اهل البدعة لان الصدر الاول كانوا يعدونه
من شعار اهل السنة حتى سئل انس بن مالك رضي الله عنه
عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين[هما] الصديق
والفاروق ولا تطعن في الختنين[هما] المرتضى وذي النورين
وتمسح على الخفين اي ترى المسح عليهما مشروعا ولا تحرم[٥]

[7] مسلم وابن ماجه والنسائي
وروى ابو بكرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ولبس خفيه ان يمسح عليهما اخرجه صح

[٥] نبيذ الجر اي لا نقول بتحريمه وهو ان نبيذ الجر اي صح

بنبيذ

نبيذ تمر او زبيب [في الماء] فيحدث فيه اي الماء المنبوذ فيه التمر
او الزبيب لذع في المذاق وحرافة كما يحدث للفقاع
وكانه نهي عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت الجرار
اواني الخمور ثم نسخ حكم بتحريمه على ما اخرجه مسلم من حديث
بريدة كما نسخ تحريم الانتباذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير
في حديث وفد عبد القيس ثم ورد انتبذوا في كل اناء فان
الظروف لا تحرم شيئا فعدم تحريمه اي نبيذ الجر من قواعد
اهل السنة والجماعة وشعارهم خلافا للروافض لانهم لطعنهم
في الصحابة ردوا الناسخ وهذا المذكور من عدم تحريمه
محله ما اذا لم يشتد بخلاف ما اذا اشتد نبيذ الجر وصار مسكرا
فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل
السنة وذهب بعض الايمة الى اباحة قليله والمعنى به التحريم
لكنه لا يحد منه الا بالسكر ولا يبلغ ولي الله تعالى درجة
الانبياء لان الانبياء معصومون عن المعاصي مامونون
عن خوف سوء الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك
المبلغ لهم عن الله تعالى مامورون بتبليغ الاحكام و
ارشاد الانام وكل وصف من هذه الاوصاف بانفراده
يقتضي فضلهم عن سواهم من الاولياء فكيف عند اجتماعهم
لهم بعد الاتصاف بكمالات الاولياء التي ذكرها فما نقل
عن بعض الكرامية من جواز كون الولي الذي ليس بنبي
افضل من النبي كفر وضلال لانه جحد لما علم من الدين بالضرورة
نعم قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية
بعد القطع بان النبي متصف بالمرتبتين مرتبة النبوة ومرتبة الولاية

في الماء فيجعل حلوا
وانائه من الخزف
الذي هو الجر
والجرار صح

اذ كل نبي ولي قطعا وانه اي النبي افضل من الولي الذي
ليس بنبي قيد بذلك لان الانبيا متفاضلون وكلهم اوليا
والحاصل ان المراد انما هو في ولاية النبي ونبوته لان
ولاية غير النبي درجة البعض ولاية النبي قال لانها وجهة الى
الحق والنبوة وجهة الى الخلق ولا يصل العبد ما دام عاقلا
بالغا الى حيث يسقط عنه الامر والنهي الشرعيين فلا يكون
مكلفا غير مخاطب بهما لعموم الخطابات الشرعية الواردة
في التكاليف فلا تخرج عنها من كان اهلا للتكليف بحاله
واجماع المجتهدين على ذلك الحكم المذكور وذهب بعض
المباحيين القايلين باباحة المحرمات الى ان العبد اذا بلغ
غاية المحبة لله تعالى وصفا قلبه على الحظوظ والشهوات
واختار الايمان على الكفر من غير نفاق يسقط عنه اي ذلك
العبد الامر والنهي اي التكليف بمقتضاهما وزعموا انه
لا يدخله الله النار بارتكاب الكباير وذهب بعضهم اي
المباحيين الى انه اي العبد الذي بلغ غاية المحبة الخ تسقط
عنه العبادات البدنية الظاهرة وتكون عبادته التي
يكلف بها التفكر في صفاته تعالى وافعاله وفي خلق
السموات والارض وهذا الذي ذهبوا اليه كفر وضلال
لان عموم الخطابات معلوم من الدين بالضرورة فان
اكمل الناس في المحبة وصفا القلب والايمان هم الانبيا
خصوصا خاتم النبيين محمدا حبيب الله مع ان التكليف
في حقهم اتم واكمل منها في حق غيرهم لانهم مكلفون بواجبات
مختصة بهم زيادة على الواجبات العامة وقال تعالى

مخاطبا

مخاطبا لا كل خلقه فاستقم كما امرت حتى قال صلى الله عليه وسلم
شيبتني هود واخواتها واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا احب
الله عبدا لم يضره ذنب فمعناه اي معنى هذا الحديث انه سبحانه
عصمه عن الذنوب فلم يرتكبها فلم يلحقه ضررها لانه اذا احب
وفقه وفعل الذنب خذلان والنصوص من الكتاب والسنة
يجب ان تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها اي الظواهر دليل
قطعي عقلي وسمعي كما في الايات والاحاديث التي تشعر
ظواهرها بالجسمية والجهة ونحو ذلك من التحيز والصورة وغير
ذلك فانها مصروفة عن ظاهرها بالادلة القطعية الدالة
على امتناع ذلك في حقه تعالى على ما سبق بيانه لا يقال
اعتراضا على اطلاق النص على الايات والاحاديث
التي تشعر ظواهرها بما يمتنع في حقه تعالى ليست من النصوص
لان النصوص يجب اعماله في مدلوله ولا يصرف عن ظاهره
على ما عرف في اصول الفقه بل هي من المتشابه الذي لا يعلم
تاويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به وهو
مصروف عن ظاهره على ما سبق بيانه لانا نقول في الجواب
المراد بالنص ههنا اي في قوله والنصوص تحمل على ظواهرها
ليس هو ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم حيث قالوا
في تقسيم النظم من جهة ظهور المراد منه سمي ظاهرا فان
ازداد وضوحا بان سبق اللفظ لذلك المعنى سمي نصا
ثم ان انقطع معه احتمال التاويل سمي مفسرا فان انقطع
احتمال النسخ سمي محكما فليس المراد بالنص ههنا النص
بهذا المعنى حتى يرد ان المتشابه لا يسمى نصا وان النص

لا يصرف عن ظاهره بل المراد بالنص ههنا ما يعم أقسام
النظم كلها المذكورة وغيرها كالخاص والعام والمشترك
والمؤول والخفي والمشكل والمجمل والمتشابه على ما هو المتعارف
من استعمال النص في هذا المعنى الشامل لجميع أقسام النظم
والحاصل أن للنص معنيين أحدهما مطلق النظم فيصدق
بالمتشابه لأنه قسم من النظم والآخر ما ازداد وضوحا
على الظاهر بواسطة السياق وهو بهذا المعنى قسيم للمتشابه
مباين له فعلى الأول يصح أن يقال هذا النص متشابه مصروف
عن ظاهره والعدول عنها أي عن الظواهر أي ظواهر
النصوص فالمعنى المتعارف إلى معان أخر باطنة يدعيها
أهل الباطن الذين يحيلون المعاني الظاهرة وهم الملاحدة
أهل الزيغ والإلحاد في دين الله وسموا الباطنية لادعائهم
أن النصوص من الكتاب والسنة ليست عن ظواهرها
ولا يراد بها معانيها الظاهرة منها بل لها أي النصوص
معان باطنة هي المرادة لا تعلم بالنظر والاستدلال لا يعلمها
إلا المعلم وهو بزعمهم إمام العصر من أهل البيت المنصوص
على إمامته وهم زنادقة يتسترون بالتشيع والانتساب
إلى الطائفة التعليمية من الروافض وقصدهم بذلك
أي برد علم المنصوص إلى المعلم نفي الشريعة بالكلية
وتعطيل الأحكام الشرعية وهدم القواعد الدينية
ويتوصلون إلى غرضهم من ذلك بالتدريج ولهم في
ذلك من الحيل والمجاري ما يضيق هذا الكتاب عن
تفصيله إلحاد أي ميل وعدول عن الإسلام واتصال

والتصاق

والتصاق بكفر لكونه أي العدول عن الظواهر المرادة إلى
ما يدعيه هؤلاء الملاحدة تكذيبا للنبي صلى الله عليه وسلم فيما علم
مجيئه به من الأحكام المأخوذة من ظواهر النصوص بالضرورة
لأنهم يردون جميع ظواهر النصوص حتى نحو أقيموا الصلاة وآتوا
الزكاة فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولله على الناس حج البيت
إلى غير ذلك وأما ما يذهب إليه بعض المحققين من الراسخين
من أن النصوص على ظواهرها اعتقادا وعملا فيها أي النصوص
إشارات خفية إلى دقائق لطيفة تنكشف أي تلك الدقائق
على أرباب السلوك والمجاهدة من أهل الله يمكن التطبيق
بينها أي المعاني المشار إليها وبين المعاني الظواهر
المرادة فهو أي ما يذهب إليه بعض المحققين من كمال الإيمان
ومحض العرفان لأن المعطل للظواهر زنديق والنافي
لهذه الدقائق بالكلية حشوي والقائل بالظواهر المعبر
عنها والدقائق المشار إليها من أهل الكمال والعرفان والفرق
ظاهر بين من يدعي أن الأمور الباطنة هي المرادة دون
المعاني الظاهرة وبين من يقول بأن الظواهر هي
المرادة ولكن فيها إشارات إلى دقائق لا ينافي الظواهر
مثاله قوله صلى الله عليه وسلم الطهور شطر الإيمان يقول الباطني
المراد تطهير القلب عن جنايته لا هذه الطهارة الظاهرة
ويقول العارف المراد هذه الطهارة ومع ذلك ففي
النص تنبيه على تطهير القلب من الأخلاق الردية ورد النصوص
بأن تنكر الأحكام التي دلت عليها النصوص القطعية متنا و
دلالة من الكتاب والسنة كحشر الأجساد مثلا كفر [illegible]

المرادة ومع ذلك
أي مع كونها على ظواهرها
صح

ان يراد بالنص ههنا المعنى الاخر كما يجوز ان يراد النص المعنى
العام وانما كان ذلك كفرا لكونه اى رد النصوص بانكار
احكامها تكذيبا صريحا لله ورسوله فيما اخبرت النصوص معنى
~~معنى~~ من ثبوت تلك الاحكام وخصوصا ما ورد من ذلك
بصيغة الخبر فمن قذف عائشة رضى الله تعالى عنها بالزنا كفر
قطعا لان ذلك تكذيب صريح للقرآن المخبر قطعا براءتها
وذلك معلوم من الدين بالضرورة واستحلال المعصية
صغيرة كانت او كبيرة كفر لكن اذا ثبت كونها اى المعصية
معصية بدليل قطعى مجمع عليه وقد علم ذلك الحكم فيما
سبق تقريره من قوله فى مسئلة كون المؤمن لا يخرج من
الايمان بالكبيرة نعم اذا كان بطريق الاستحلال الخ
والاستهانة اى الاستخفاف بها اى المعصية كفر
لان ذلك من امارات التكذيب بحرمتها والاستهزاء
على الشريعة كفر لان ذلك الاستهزاء من امارات التكذيب
بها وعلى هذه الاصول المذكورة من كون رد النصوص
واستحلال المعصية الثابت كونها معصية بدليل قطعى ونحو
ذلك كفرا يتفرع ما ذكر فى الفتاوى من انه اذا اعتقد
المكلف الحرام حلالا فان كانت حرمته اى ذلك الحرام
لعينه وقد ثبت كونه حراما بدليل قطعى كاكل الميتة واكل
لحم الخنزير فان ذلك المعتقد يكفر والا فان لم تكن
حرمته لعينه او كانت ولكنها لم تثبت بقطعى فلا يكفر وذلك
بان تكون حرمته اى ذلك الحرام لغيره ظنى كالامور
المختلف فى حرمتها وبعضهم اى المشايخ لم يفرق فى حكم

[هامش: كأكل مال الغير بغير اذنه اوثبت كونه حراما بدليل صح]

الاعتقاد

الاعتقاد المذكور بين الحرام لعينه والحرام لغيره فقال بهذا البعض
من استحل حراما وقد علم فى دين النبى صلى الله عليه وسلم
بالضرورة تحريمه كنكاح ذوى المحارم من الامهات والاخوات
ونحوها او شرب الخمر المجمع على كونه خمرا او اكل ميتة او دم مسفوح
او لحم خنزير من غير ضرورة تلجى الى شرب ذلك او اكل
ذلك فكافر بتلك الاستحلال وهو التحقيق وفايدة الخلاف
تظهر فى اكل مال الغير اعتداء فانه يكفر مستحله على احد القولين
وفعله اى المكلف هذه الاشيا المذكورة ونحوها بدون
الاستحلال فسق بلا خلاف ومن استحل شرب النبيذ الى
ان يدخل فى سكر من شرابه يعنى من استحل السكر من
النبيذ كفر لان حرمة السكر اجماعية ولو كان مما يحل شرب
قليله اما لو قال الحرام المقطوع بحرمته هذا حلال لا لكونه
يعتقد ذلك بل لترويج السلعة او قال ذلك بحكم الجهل
بحرمته لا يكفر لان ذلك ليس من امارات التكذيب
ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او تمنى ان لا يكون صوم
رمضان فرضا وكان ذلك التمنى[3] من عدم تناول الخمر والامساك
فى الصوم [عن المفطر] لا يكفر لانه لم يستحل بذلك حراما ولا هذا التمنى
من امارات التكذيب وهذا بخلاف ما اذا تمنى ان
لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه اى متمنى ذلك
يكفر لان حرمة هذا المذكور ثابتة فى جميع الاديان باجماع
العقلاء موافقة للحكمة لان تحريم ذلك وضع للشى فى محله
وليس هو ما يختلف باختلاف الاعصار والامم ومن
اراد الخروج اى خروج الاحكام عن الحكمة اليقينية التى بها

[هامش: [3] لما يشق عليه اى على المتمنى صح]

انتظام امور العالم وصلاحه وبقائه الى مده فقد اراد
ان يحكم على الله بما ليس بحكمه وفي بعض النسخ فقد اراد
يحكم الله ما ليس بحكمه وبالجملة فالمعنى انه اراد ان يصدر
عنه تعالى من الاحكام ما يجب تنزيهه عنه وهذا انما يكون سبحانه وتعالى صح
عن جهل منه اي من هذا المتمني بربه من هذه الحيثية وفيه
بحث اذ التحقيق ان ملزوم الكفر انما يكون كفرا اذا التزم
وما ذكر من هذا المعنى يجوز ان يخفى على هذا المتمني وذكر الامام
شمس الائمة السرخسي في كتاب الحيض من مبسوطه انه لو
استحل وطى امراته الحائض يكفر لكون هذه الحرمة قطعية
وفي النوادر لابن سماعة عن الامام محمد بن الحسن
رحمة الله عليه انه اي مستحل وطى امراته وهي حائض لا يكفر
وهو الصحيح من القولين لانه هذه الحرمة ليست معلومة
بالضرورة من الدين وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر
على الاصح لما ذكرناه وقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم ظاهر
في تحريم اللواطة بها نعوذ بالله من سوء الفهم ومن وصف
الله تعالى بما لا يليق او سخر باسم من اسمائه او بامر
من اوامره او انكر وعده ~~او وعده~~ او وعيده يكفر صح
والوجه ظاهر الا في انكار الوعيد لما تقدم من الخلاف
في اخلافه وكذا يكفر اذا تمنى ان لا يكون اي يوجد
نبي من الانبياء بعينه على قصد استخفاف بذلك النبي
او كان ذلك المتمني عن عداوة له وهو ظاهر وكذا
يكفر لو ضحك على وجه الرضى بالمقالة الصادرة ممن تكلم
بالكفر لان الرضى بالكفر كفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع

يتشبه

يتشبه بالعالم وحوله جماعة يسألونه مسائل على وجه السخرية صح
والاستهزاء ويضحكون من ذلك ويضربونه اي ذلك الجالس بالوسائد يكفرون صح
اي الجالس ومن حوله جميعا لانه استخفاف بالشريعة وكذا
لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره بكفر فانه يكفر
بحينه لانه رضي بالكفر في الصورتين وكذا يكفر لو افتى امراة
بالكفر لتبين من زوجها بردتها لانه رضي بالكفر ايضا وتلاعب
في الدين وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله
وكذا اذا صلى لغير القبلة متعمدا او صلى بغير طهارة متعمدا يكفر وان
وافق ذلك الاستقبال القبلة لان في ذلك من الاستخفاف
والتلاعب وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا بحرمة اطلاقها
لا اعتقادا لمدلولها ان ذلك صريح الكفر وهو غني عن
البيان الى غير ذلك من الفروع المبنية على تلك الاصول
واليأس من الله كفر لانه لا ييأس من روح الله الا
القوم الكافرون والامن من الله كفر اذ لا يأمن مكر الله
الا القوم الخاسرون فمن جزم بانه شقي في المآل فقد
يأس ومن جزم بانه سعيد في المآل فقد امن فان قيل
استشكالا على كون كل من اليأس والامن كفرا الجزم
بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى والجزم بان
المطيع يكون في الجنة امن من الله تعالى فيلزم على هذا ان
يكون المعتزلي كافرا مطيعا كان المعتزلي او عاصيا لانه
اي المعتزلي اما آمن ان كان مطيعا لانه يجزم بانه من اهل
الجنة او آيس ان كان عاصيا لانه يجزم بانه من اهل
النار والقول بانه كافر مشكل وذلك لانه من اهل القبلة

ومن قواعد اهل السنة انه لا يكفر احد من اهل القبلة قلنا
في الجواب بهذا المنسوب الى المعتزلي في الوجهين ليس بيائس
ولا امن من الله تعالى لانه اي المعتزلي على تقدير العصيان
اي ان يكون عاصيا لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة
والعمل الصالح بل يرجو ذلك فلا يجزم بانه من اهل النار فلا
يكون آيسا وعلى تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله
تعالى فيكتسب بعد الطاعة المعاصي بل يخاف من ذلك فلا يجزم
بانه من اهل الجنة فلا يكون آمنا وبهذا الجواب يظهر الجواب
عما قيل من ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة لزم ان يصير
اي المعتزلي كافرا ليأسه من رحمة الله تعالى ولاعتقاده انه ليس
بمؤمن لانه حينئذ يعتقد انه من اهل النار مستحق لدخولها
وذلك الجواب الذي يظهر انا نقول لا نسلم ان اعتقاد المعتزلي
استحقاقه النار بارتكابه الكبيرة يستلزم اليأس من الله تعالى
لما تقدم تقريره من انه لا ييأس ان يوفق للتوبة وراجي
ذلك ليس بآيس ولا نسلم ايضا ان اعتقاده اي المعتزلي
صاحب الكبيرة عدم ايمانه وكونه غير مؤمن لخروجه من
الايمان بالكبيرة على رأيه المفسد ذلك الايمان عنده
بمجموع التصديق والاقرار والاعمال على ما سبق بيانه حيث
كان ذلك الاعتقاد بناء على انتفاء الاعمال من ايمانه بارتكابه
الكبيرة والشيء ينتفي بانتفاء جزئه يوجب اي ذلك الاعتقاد
الكفر حتى يكون آيسا لكونه كافرا فلا نسلم ان اعتقاده كونه
غير مؤمن يقتضي كفره والحاصل ما ذكر لان مرتكب الكبيرة عندهم
وان خرج من الايمان المعتبر عندهم لكنه لا يدخل في الكفر

لثبوت

231

لثبوت الواسطة عندهم بين الكفر والايمان وان يكون كافرا
والحاصل ان كلا من تصديقه واقراره باق على حكمه هذا المذكور
من هذه المباحث قد انتهى تقريره ثم ولكن الجمع بين قولهم
اي السلف لا يكفر احد بمقالته من اهل القبلة وقولهم يكفر
من قال بخلق القرآن على ما روي عن الامام ابي يوسف
انه قال اجتمع رأيي ورأي الامام ابي حنيفة رحمة الله عليهما
على كفر القائل بخلق القرآن او قال باستحالة الرؤية رؤيته
تعالى او سب الشيخين الصديق والفاروق رضي الله عنهما
او لعنهما واشار ذلك المذكور كالقول بالجهة والجسمية والاتصاف
بالحادث ونحو ذلك مشكل لان المعتزلة والشيعة والمجسمة
والكرامية واضرابهم من اهل القبلة والفرق الاسلامية و
والتحقيق عدم الاكفار على ما حقق في المطولات وتصديق
الكاهن فيما يخبر به عن الغيب كفر لقوله صلى الله عليه وسلم
من اتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد
اخرجه الحاكم وصححه عن ابن مسعود موقوفا وله حكم الرفع
والكاهن هو الذي يخبر عن الكوائن التي تكون في مستقبل
الزمان ويدعي معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب اي
الاطلاع عليه وكان في العرب كهنة يدعون معرفة الامور
المذكورة كشق وسطيح فمنهم اي فمن تلك الكهنة من كان
يزعم ان له رئيا من الجن يترآى له احيانا ويخبره بالامور رئيا
او تابعة من اناث الجن تهواه تلقي اليه الاخبار وقصة
سواد بن قارب مشهورة ومنهم من كان يدعي انه يستدرك
الامور الخفية بفهم قوي اعطيه وقوة نفس واصابة

تخمين وحدس والمنجم الذي يستدل باحوال النجوم على الحوادث
ويستند في ذلك الى اوضاع فلسفية (في اصطلاحات شرح) اذا ادعى العلم (منه) بالحوادث
الآتية فهو مثل الكاهن تصديقه كفر وبالجملة العلم بالغيب امر
تفرد به الله سبحانه لا سبيل اليه اي علم الغيب للعباد الا با
علام منه تعالى والهام بطريق المعجزة او الكرامة يعني الا باعلام
بطريق المعجزة كالوحي او الهام بطريق الكرامة او ارشاد
منه تعالى غير مختص بنبي ولا ولي الى الاستدلال على امر مغيب
بالامارات الخفية الدالة عليه وهذا فيما يمكن ذلك الاستدلال
فيه من الامور كما في كواين الجو الدالة على بعض الامور مما لا يكاد
يخطى فيه الامارة وكانت العرب تنتجع مواقع المطر اذا بلغ
البرق عددا معلوما عندهم فلا يخطى ذلك الانتجاع ولهذا
الذي ذكر من الارشاد ذكر في الفتاوى ان قول (القائل) عند رؤية
هالة القمر يكون مطر مدعيا القائل علم الغيب في ذلك لا بعلامة
دالة على ذلك يستند علمه اليها كفر اما اذا كان ذلك بعلامة
دالة عليه فهو بارشاد كما ذكر فلا يكون كفرا والمعدوم ليس
بشيء ان اريد بالشيء الامر الثابت المتحقق في نفسه مع قطع النظر
عن اعتبار المعتبر وتعقله على ما ذهب اليه المحققون من المتكلمين
مع ان الشيئية التي هي اتصاف المعلوم بكونه شيئا تساوق
الوجود والثبوت فاذا ثبت كون المعلوم موجودا كان
شيئا وعكسه ومن ان المعدوم يرادف النفي فالمفهوم
واحد واللفظ متعدد وانما ذكر المساوقة في الشيئية غير مفهوم
الموجود وان كانا متساويين واما العدم والنفي فالراجح
ترادفهما والحاصل ان ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في

والوجود والترادف في العدم والنفي لان المساوقة تصدق مع اختلاف المفهوم وثبوت نسبة المساواة والراجح ان مفهوم الشيئية صح غير الخ

الخارج

في الخارج او الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي
ولا شيء كذا في شرح المقاصد فهذا اي كون المعدوم ليس
بثابت ولا متحقق حكم لم ينازع فيه احد الا جمهور المعتزلة
والفلاسفة القائلون بان المعدوم الممكن لا الممتنع كواجب
الوجود واجتماع النقيضين ولا المركب الخيالي كبحر من زيبق وجبل
من ياقوت فان ذلك ليس بشيء اجماعا ثابت في الخارج
و~~علا~~شيء لا بمعنى انه موجود خارجا او ذهنا بل بمعنى ان له
تحققا في نفسه وثبوتا وهذا قريب مما يقوله مثبتو الاحوال
التي ليست موجودة ولا معدومة كالوجود وعالمية العالم
وهم محجوجون بان البديهة جازمة بان لا وجود له لا ثبوت
له وكون الامكان وصفا ثبوتيا فلا بد ان يكون موصوفه
وهو الممكن ثابتا مردود بان الامكان اعتبار عقلي على
ما حقق في المطولات وان اريد بقولهم المعدوم ليس
بشيء ان المعدوم لا يسمى شيئا ولا يطلق لفظ الشيء عليه
فهو اي كون المعدوم يسمى شيئا او لا بحث ~~لغوي مبني على~~
~~تفسير الشيء~~ لغة من انه اي الشيء عبارة عن الموجود فما
لم يكن موجودا لا يسمى شيئا او انه عبارة عن المعلوم بالفعل
فما علم يسمى شيئا موجودا كان او لا وما لم يعلم لا يسمى شيئا او
انه عبارة عن ما يصح ان يعلم ويخبر عنه معلوما كان او لا
ممكنا كان او لا فالمرجع في هذه التسمية الى النقل عن ائمة
اللغة والى تتبع موارد الاستعمال اي استعمال لفظ الشيء
في كلام من يوثق بعربيته وفي شرح المقاصد وقد وقع فيه
اختلافات نظرا الى الاستعمالات وقال الزمخشري انه اسم

لغوي مبني على تفسير الشيء صح
لغة ح

لا يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم
وفي دعاء الاحياء من المسلمين للاموات منهم وفي صدقتهم
اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات
اي يجوز ان يحصل لهم نفع بذلك خلافا للمعتزلة تمسكا منهم
في دعوى عدم النفع بذلك بان القضاء لا يتبدل لقوله
تعالى ما يبدل القول لدي ولان كل نفس مرهونة بما كسبت
لقوله تعالى كل امرئ بما كسب رهين فلا يفكه دعاء له ولا صدقة
ولان المرء مجزي بعمله ان خيرا فخير وان شرا فشر لا
بعمل غيره لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى الى
قوله الا وفي والدعاء والصدقة عمل غيره ولنا ما ورد في
الاحاديث الصحاح التي بلغ القدر المشترك منها حد
التواتر فاذن ردها ضلال وبدعة من الدعاء للاموات بالرحمة
والمغفرة ونحو ذلك خصوصا في صلاة الجنازة التي هي
دعاء للميت وشفاعة فيه وقد توارثه اي الدعاء والصدقة
السلف عصرا فعصرا فلو لم يكن للاموات نفع فيه اي المذكور
من الدعاء والصدقة لما كان له اي لفعله او لشرعيته
والندب اليه معنى يصلح ان يناط به كيف وقد قال
صلى الله عليه وسلم ما من ميت يصلي عليه امة من المسلمين
يبلغون مائة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه اخرجه مسلم رض
من حديث انس وعن سعد بن عبادة سيد الخزرج رض
انه قال يا رسول الله ان ام سعد يعني نفسه ماتت فاي
الصدقة افضل قال الماء فحفر سعد بيرا صدقة عن ام
وقال هذه لام سعد اخرجه ابو داود والنسائي وقال

صلى

صلى الله عليه وسلم الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفي غضب الرب
اخرجه ابو الشيخ ابن حبان من حديث ابي هريرة بهذا اللفظ
واخرجه الحاكم بنحوه من حديث عائشة واخرجه ثوبان بلفظ
من حديث صح
الدعاء يرد القضاء وقال صلى الله عليه وسلم ان العالم والمتعلم
اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب عن مقبرة
تلك القرية اربعين يوما قال الحافظ الجلالي لا اصل له
والاحاديث والاثار في هذا الباب اكثر من ان تحصى والله
تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعوني
استجب لكم للعبد ما لم يدع باثم او قطيعة رحم ما لم يستعجل اخرجه
ولقوله صلى الله عليه وسلم يستجاب ص لعبده
الامام احمد رض والحاكم من حديث ابي سعيد الخدري قال الحافظ
واخرجه ايضا الحاكم كلاهما صح
قوله ما لم يستعجل قطعة من حديث اخر لفظه يستجاب لاحدكم
ما لم يعجل اخرجه الشيخان من حديث ابي هريرة ولقوله
صلى الله عليه وسلم ان ربكم حي كريم يستحيي من عبده
اذا رفع يديه اليه ان يردهما صفرا اخرجه ابو داود والترمذي
وحسنه وابن ماجة من حديث سلمان ثم الاجابة تطلق
على تحقيق المطلوب وعلى قبول الدعاء على انه يحصل به المطلوب
وان لم يحصل حين القبول فالاجابة بهذا المعنى لا تتاخر
فلا تعارض بين هذا الحديث وحديث يستجاب لاحدكم
ما لم يعجل واعلم ان العمدة في ذلك اي اجابة الدعاء
صدق النية في طلب الامور المرضية وخلوص الطوية
من الاخلاق الردية وحضور القلب عن طمانينة لقوله
صلى الله عليه وسلم ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة
واعلم ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه

يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى

اخرجه الترمذي والحاكم من حديث ابي هريرة واختلف المشايخ
في انه هل يجوز ان يقال وما دعاء الكافرين الا في ضلال
قالوا ولانه اي الكافر لا يدعو الله لانه لا يعرفه تعالى فاذا
دعا انما يدعو من هو متصف بما لا يصلح ان يكون صفة له
تعالى لانه اي الكافر اقراره المذكور لرجوع اقراره الى
ذلك الموصوف وما روي في الحديث من ان دعوة
المظلوم وان كان كافرا تستجاب اخرجه الامام احمد من
حديث انس محمول ذكر الكفر فيه على كفران النعمة جمعا
بين الاية والحديث وجوزه اي هذا القول بعضهم لقوله
تعالى حكاية عن ابليس رب انظرني وهذا دعا من كافر
فقال الله تعالى له انك من المنظرين وهذه اجابة
لذلك الدعاء واليه اي القول باجابة دعا الكافر ذهب ابو
القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسي من مشايخ ماوراء النهر
قال الصدر الشهيد ركن الدين ابو الفضل الكرماني وبه
اي بهذا القول نفتي وما اخبر به النبي صلى الله عليه وسلم
من اشراط الساعة اي علاماتها الدالة على اقترابها
من خروج الدجال المذكور في خبر تميم الداري وحديث
ابن صياد ودابة الارض قالوا واليها الاشارة بقوله
تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض
تكلمهم ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى عليه السلام من السماء
فيكسر الصليب ويقتل الخنزير والدجال وطلوع الشمس
من مغربها سائرة الى مشرقها فهو اي جميع ذلك حق
لانها اي هذه الامور امور ممكنة اي في ذواتها اخبرها

الصادق

الصادق وكل ما اخبر به الصادق فهو حق قال حذيفة بن اسيد
الغفاري اطلع النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر
فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة فقال صلى الله عليه وسلم
انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر صلى الله عليه
وسلم الدخان والدجال وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى ابن مريم عليهما السلام ويأجوج ومأجوج وثلاثة خسوف
خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب
وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم
اخرجه مسلم والاربعة والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط
المذكورة كثيرة جدا وفي غيرها من الاشراط ايضا كتقارب
الزمان وكثرة العجم الذين ياكلون القفي ويضربون الرقاب
وتكثير المساجد وان تلد الامة ربتها الى غير ذلك وقد روي
احاديث عنه صلى الله عليه وسلم واثار عن السلف رضي الله
عنهم في تفاصيلها اي الاشراط وكيفياتها وترتيبها في الوجود
وما اول منها وما لم يؤول فلتطلب تلك التفاصيل من
كتب التفسير والسير والتواريخ وبعض المطولات من علم
الكلام والمجتهد في اثبات الاحكام العقليات والشرعيات
الاصلية المتعلقة بالاصليات والفرعية الفقهية قد يخطئ
في اجتهاده وقد يصيب فيه وذهب بعض الاشاعرة
وينسب الى الامام الشافعي رحمة الله عليه وبعض المعتزلة
الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية المتعلقة بالعمل
التي لا قاطع من الادلة فيها مصيب قيد بالفرعية اذ لا
يكون كل مجتهد مصيبا في الاعتقاديات وقيد بقوله التي لا

لا قاطع فيها لان المسائل الفرعية الثابتة بالادلة القطعية
لا يجري فيها اختلاف وان ساغ في بعضها اجتهاد لدقة
وجه الاستدلال فلا عبرة في الخلاف فيه وجمهور المحققين
على ان المصيب من المجتهدين واحد مطلقا وهذا الاختلاف
المذكور مبني على اختلافهم في ان هل لله تعالى في كل حادثة
حكم معين فلا يتعدد حكم الحادثة او حكمه في المسائل الاجتهادية القابلة
للخلاف هو ما ادى اليه رأي المجتهد فيكون له تعالى في الحادثة الواحدة
احكام متعددة فعلى الاول المصيب واحد وهو من ادى
اجتهاده الى ذلك الحكم المعين وعلى الثاني كل مجتهد مصيب
لان كل حكم ادى اليه اجتهاده وحكم الله وتحقيق هذا المقام
ان المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون فيها اي المسئلة حكم عنده تعالى صح
معين ثابت قبل اجتهاد المجتهد فيها او يكون له سبحانه
فيها حكم معين قبل الاجتهاد وحينئذ كان له سبحانه فيها حكم
معين اما ان لا يكون من الله تعالى عليه اي الحكم المعين دليل
بنفا دمنه او يكون منه سبحانه عليه دليل وذلك
الدليل اما قطعي او ظني فالاقسام اربعة ليس فيها له تعالى
حكم قبل الاجتهاد له تعالى فيها حكم معين لا دليل عليه ~~عليه~~
دليل قطعي عليه دليل ظني والاول مذهب عامة المعتزلة و
واختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين الحاصلين عن
الاجتهادين في الحقيقة وبعضهم الى ان احدهما احق والمختار
الرابع وهو ان الحكم معين وعليه من الله تعالى دليل ظني
ان وجده اي الدليل المجتهد بان حصل وجه الاستدلال منه
فقد اصاب في اجتهاده وان فقده اي المجتهد الدليل

وظن

وظن غيره دليلا فاثبت به خلاف ذلك الحكم المعين فقد اخطأ
في اجتهاده والمجتهد غير مكلف باصابته اي الدليل والحكم
لغموضه ودقته وخفائه عليه فلا يكلف ما ليس في وسعه فلذلك
المذكور من كونه غير مكلف باصابته كان المخطئ في اجتهاده
معذورا بل مأجورا للحديث الآتي ذكره فلا خلاف
على هذا المذهب المختار في ان المخطئ في اجتهاده ليس
بآثم لما انه غير مكلف بالاصابة وانما الخلاف على هذا المذهب
في انه اي المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم
جميعا ابتداء من حيث ظنه غير الدليل دليلا وانتهاء من حيث
اثباته الحكم المخالف للحكم المعين واليه اي كونه مخطئا بالنظر
اليهما ذهب بعض المشايخ وهو اي هذا المذهب مختار الشيخ
الامام محيي السنة ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي بكر الجوزجاني
ابي نصر العياض تلميذ ابي حفص
صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ
الامام محمد بن الحسن الشيباني رحمة الله عليهم والوجه انه
لا معنى للخطأ الا عدم الاصابة وكما انه لم يصب الحكم فلذلك
لم يصب الدليل او انه مخطئ انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم
حيث اخطأ فيه اي الحكم وان اصاب في الدليل الذي
اثبت به ذلك الحكم حيث اقامه اي الدليل على وجه مستجمعا
ذلك الدليل شرائطه المعتبرة في اقامته وكون من
اقامه مجتهدا او اركانه التي بها تحققه في ذاته فانه اي المجتهد
بما كلف به في ذلك الاجتهاد شرعا من الاعتبار المشار اليه
بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وليس عليه اي المجتهد
في المسائل الاجتهاديات وهي المسائل الفرعية اقامة الحجة

القطعية التي يدلولها الذي هو الحكم حق لا شبهة فيه البتة اذ المدار
ان الدليل ظني فانه يلزمه اقامة الدليل القطعي والاجتهادي
لا يكون الا في الظنيات لانه استفراغ الوسع لتحصيل ظن
بحكم شرعي واستفراغ الوسع ان يجتهد المجتهد من نفسه العجز
عن المزيد على نظره في تحرير طريق الحكم والدليل على ان المجتهد
قد يخطئ فلا يكون كل مجتهد مصيبا وجوه من الادلة الوجه الاول
قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير في ففهمناها للحكومة اي
المطلوب منها بدليل قوله والفتيا ولو كان كل اجتهاد من
الاجتهادين اجتهاد داود واجتهاد سليمان عليهما السلام
في تلك الحادثة صوابا لما كان لتخصيص سليمان في ذلك
بالذكر جهة تصلح ان تكون مناطا للتخصيص المذكور لانهما
لو استويا في الاصابة كان التخصيص ترجيحا لاحد المثلين
على الاخر والى هذا اشار بقوله لان كلا منهما قد اصاب الحكم
وفهمه على هذا البعد والقصة اذ رفع الى داود عليه السلام
بحضرة سليمان ابنه عليه السلام خصومة بين اصحاب زرع الاخرين
او كرمهم فحكم داود بالغنم لاصحاب الحرث فقال سليمان
غير هذا ارفق بهم تدد الغنم الى اهل الحرث ينتفعون بالبانها
واولادها وشعرها والحرث الى ارباب الغنم يقومون عليه
حتى يعود الى ما كان ثم يترادان الوجه الثاني من الوجوه
الدالة على ان المجتهد قد يخطئ الاحاديث والاثار الدالة على
ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ التي بلغت في الكثرة
الى حد يوجب العلم بحيث صارت هذه الاحاديث والاثار
متواترة المعنى على ما سبق بيانه ولو كان كل مجتهد مصيبا

زرع وقيل كرم تدلت عناقيده واصحاب غنم رعت صح

ما حصل

ما حصل الترديد المذكور قال صلى الله عليه وسلم لبعض الصحابة
ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطأت فلك حسنة
اخرجه الحاكم وصححه عن عبد الله ابن عمرو ان رجلين اختصما
الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال لعمرو اقض بينهما فقال اقضي
وانت حاضر قال نعم على انك ان اصبت فلك عشر اجور
وان اجتهدت فاخطأت فلك اجر وفي حديث آخر جعل صلى الله
عليه وسلم للمصيب اجرين وللمخطئ اجرا واحدا اخرجه البخاري
من حديث ابن عمر بلفظ اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران
واذا اجتهد فاخطأ فله اجر واحد وعن ابن مسعود رضي الله
عنه ان اصبت فمن الله والا فمني او من الشيطان فمن كماله
اضافة الخطأ الى حديث النفس او الوسوسة وقد اشتهر تخطئة
الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات ولو كان كل مجتهد مصيبا
لما خطأ بعضهم بعضا الثالث من الوجوه ان القياس مظهر
لحكم الاصل في الفرع حكم ثابت بالنص معنى ضرورة كون
القياس مظهرا لذلك الحكم الثابت بالنص وقد اجمعوا
ان الحق فيما ثبت بالنص واحد اي على ان الحكم الثابت بالنص
واحد في الاصل والفرع لا غير ذلك الواحد الذي افاده النص
فلو صوبنا كل اجتهاد لزم تعدد حكم النص في صورة اجتهاد
المختلفين عن قياسين ضرورة استناد كل من الحكمين الى النص
واللازم باطل باجماعهم الرابع من الوجوه انه لا تفرقة في
العمومات الواردة من النصوص في شريعة نبينا صلى الله
عليه وسلم بين الاشخاص من المكلفين لاستواء الكل في الاحكام
الشرعية فلا يكون الفعل الواحد مباحا في حق شخص محظورا

لا مثبت له على الصحيح فالثابت بالقياس صورة صح

في حق آخر فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم من ذلك اتصاف الفعل
الواحد من افعال المكلفين في نفس الامر بالمتنافيين اللذين
لا يجتمعان من الحظر والاباحة والصحة والفساد والوجوب
وعدمه واللازم بين البطلان واما الملازمة فلان اختلاف
الاجتهاد يوجب ثبوت الحكمين المتنافيين للفعل الواحد فلو
قلنا بتصويب كل اجتهاد ثبت للفعل الواحد في نفس الامر
حكمان متنافيان وهو معنى الاتصاف بذلك مثلا تصرف
الصبي واذن وليه مباح باجتهاد محظور باجتهاد فلو كان كل
مجتهد مصيبا بالحظر والاباحة وهذا بخلاف ما اذا قلنا بان
المصيب واحد فان الفعل وان وصف بالمتنافيين لكنه
لا يتصف في الواقع بهما وتمام تحقيق هذه الادلة المذكورة
والجواب عن تمسكات المخالفين في هذه المسئلة القائلين
بتصويب كل اجتهاد من كتب التلويح على التوضيح في شرح
التنقيح في اصول الفقه للراسخ العلامة صدر الشريعة قال
في التلويح والاصوب ان يقال يلزم الجمع بين المتنافيين
بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامي لم يلتزم تقليد
مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة
النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح احدهما عنده ولم يستقر علمه
على شيء منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي حقا لزم اجتماع
المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد
اذا صار مجتهدا انتهى وانما قال والاصوب الخ لما ان الفعل
الواحد بالنسبة الى اثنين مثلا ربما يقال جاز ان يتصف
بالمتنافيين وفيه نظر لانه يلزم منه التفرقة بين اشخاص

المكلفين وبالجملة فلزوم ما ذكر بالنسبة الى واحد اظهر ورسل البشر افضل
من رسل الملائكة فموسى افضل من جبريل ورسل الملائكة افضل
من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل
رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل ثبوت ذلك بالضرورة
لا يحتاج فيه الى نظر واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وتفضيل
عامة البشر على عامة الملائكة فمختلف فيه وكون المختار ما ذكر
فلوجوه نقلية وعقلية الوجه الاول وهو متعلق بتفضيل رسل
البشر ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم على وجه التكريم
والتعظيم له بدليل قوله تعالى حكاية عن قول ابليس ارأيتك
هذا الذي كرمت علي اي بالامر بالسجود له وقوله تعالى
حكاية عن قول ابليس ايضا انا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين ومبناه على انه فهم ان في الامر بالسجود لآدم تفضيله
على المامورين بالسجود له ولهذا ابى ان يسجد مدعيا انه افضل
ولا يخفى ان مقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون
العكس فان الحكمة لا تقتضي الامر للاعلى بالسجود للادنى فثبت
ان آدم افضل من رسل الملائكة لدخولهم تحت الامر بالسجود ولا
قايل بالفصل فثبت تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة الوجه
الثاني لذلك ايضا ان كل احد من اهل اللسان يفهم من
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية القصد الالهي منه
اي هذا القول الى تفضيل آدم على الملائكة والقصد الى بيان
زيادة علمه اي آدم على علمهم واستحقاقه التكريم والتعظيم عليهم
فيكون افضل منهم الوجه الثالث وبه اثبات المطلبين قوله
تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران

على العالمين فالملايكة من جملة العالمين ومن كان مصطفى على
غيره فهو افضل منه فال ابراهيم وال عمران من عامة البشر
وقد اصطفوا على الملايكة فهم افضل منه وقد خص من ذلك
العموم بالاجماع تفضيل عامة البشر الظاهر من عموم الاية
على رسل الملايكة فلا يكون مرادا فبقي العموم معمولا به
فيما عدا ذلك المخصوص ولا يقال العام المخصوص ظني الدلالة
فلا يثبت به هذا المطلوب لانا نقول ظنية والظنيات يكتفى
فيها بالادلة الظنية فيتمسك فيها بالعام المخصوص الوجه الرابع
ان الانسان في الجملة يحصل الفضايل والكمالات العلمية والعملية
مع وجود العوايق والموانع له عن تحصيلها من الشهوة
والغضب وسنوح الحاجات الضرورية له في اثنا تحصيل
ذلك الا ان غلبة تلك الحاجات له عن اكتساب الكمالات
لان ذلك من شانها ومع ذلك فيجتهد في تحصيلها حتى تحصل
ولا شك ان العبادة وكسب الكمالات مع وجود الشواغل
عنها والصوارف عن تحصيلها اشق من العبادة ونحوها
لا مع الشواغل والصوارف وادخل في الاخلاص لان الاخلاص
مع العوايق عنه اوقع واحق بالتمدح من الاخلاص الذى
لا يعوق عنه شي فيكون المتصف بالاشق من صفات
الكمال افضل ممن لا يكون شانه ذلك فيكون عامة
البشر افضل من عامة الملايكة لان كمالات الملايكة حاصلة
لهم بالفعل وكمالات البشر انما تحصل بالاكتساب والمشاق
الكبيرة فتفوقهم الكثر وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض
الاشاعرة كالقاضي ابو بكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي

لا خفاء في ان هذه المسئلة مسئلة التفضيل المذكور صح

التفضيل

الى تفضيل الملايكة على البشر وتمسكوا في ذلك بوجوه عقلية
ونقلية الوجه الاول ان الملايكة ارواح مجردة عن المادة
وشواغلها كاملة بالفعل فليست كمالاتها بالتدريج والاكتساب
مبراة بتجردها عن مبادي الشرور والافات وتلك المبادي
كالشهوة والغضب من الصفات الحيوانية لانه ينشا عنهما الشرور
والمفاسد من حيث طلب الملايم ودفع المنافي وكثرة الشر كافي
الامور التي لا بد منها ولهذا اقتضت الحكمة وضع الشرايع للتحاجز
والزجر عن المفاسد التي مبداها الشهوة والغضب ومبراة
عن ظلمات الهيولى العنصرية المركبة من الاخلاط المتباينة
والصورة الحالة في الهيولى مقومة لها والظلمات المذكورة
هي المبادي المذكورة ونحوها من الاخلاق الردية قوية على
الافعال العجيبة والاثار الغريبة فقد قلب جبريل مداين
قوم لوط عليهم في لحظة عالمة بالكواين ماضيها واتيها لانها منتقشة
بذلك انتقاشا راجحا على ما يقوله القايلون بالتجرد من
غير غلط يعرض لها في ذلك او نسيان بخلاف الانسان والجواب
عن ذلك ان مبنى ذلك المذكور من حقايق الملايكة وصفاتهم
على الاصول الفلسفية والقوانين التي ليست عند اهل السنة
مرضية دون الاصول الاسلامية والمباني القطعية الوجه
الثاني من ادلتهم ان الانبيا مع كونهم افضل البشر يتعلمون
ويستفيدون اى الانبيا منهم اى الملايكة العلوم والمعارف
بدليل قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك اى جبريل بالقران ولا
شك ان المعلم افضل من المتعلم فتكون الملايكة افضل والجواب
عن ذلك ان التعليم في الحقيقة من الله تعالى والملايكة انما هم

علمه شديد القوى اى جبريل وقوله تعالى صح

الواسطة المبلّغون عن الله الوجه الثالث لهم انه قد اطرد في
الكتاب والسنة تقديم ذكرهم اي ذكر الملائكة على ذكر الانبياء
وما ذاك التقديم في الذكر الا لتقدمهم اي الملائكة في الشرف
والرتبة على الانبياء والجواب عن ذلك ان ذلك التقديم في الذكر
انما هو لتقدمهم اي الملائكة في الوجود على الانبياء او التقدم
لان وجودهم خفي لانهم غيب عنا فالايمان بهم اقوى وهم بالتقديم
في الذكر اولى لان الغيب مقدم على الشهادة في الذكر الوجه
الرابع لهم قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان والبلاغة يفهمون
من ذلك الاسلوب والانتقال افضلية الملائكة على عيسى
عليه السلام اذ القياس القانون الراجع الى البلاغة في مثله
اي هذا المقام الذي هو التاكيد نفي الاستنكاف المذكور الترقي
في التعبير عن المقصود عن الادنى الى الاعلى فيكون الترقي من
عيسى الى الملائكة مقتضيا لافضليتهم عليه يقال لا يستنكف من هذا
الامر ان يفعله الوزير ولا السلطان ولا يحسن ان يقال
لا يستنكف من هذا الامر السلطان ولا الوزير لمخالفة ذلك
القياس المذكور ثم لا قائل بالفضل بين عيسى وغيره من الانبياء
من حيث التفضيل المذكور فاذا ثبت كون الملائكة افضل من
عيسى ثبت كونهم افضل من سائر الانبياء والجواب عن ذلك
ان النصارى لما غلوا في دينهم استعظموا المسيح الى ان
تجاوزوا به الحد بحيث قالوا يترفع من ان يكون عبدا من
عباد الله تعالى بل قالوا ابلغ من ذلك ينبغي ان يكون ابنا
تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وقالوا في توجيه كفرهم

القطيع

القطيع لانه اي عيسى مجرد عن لوثة النطفة لانه لا اب له وقادر
على الامور الخارجة عن الطاعة البشرية الخارقة للعادة كبرء الاكمه
والابرص ويحيي الموتى وهذه المقدورات تختص بالقدرة
الالهية بخلاف سائر عباد الله من بني ادم اذ لم يجمع ذلك لغيره
فرد الله سبحانه عليهم من حيث زعمهم وبالنظر الى المعنى الذي
رتبوا عليه كفرهم بانه لا يستنكف من ذلك الامر والاذعان
بالعبودية له تعالى المسيح الذي لا اب له ولا من هو اعلى منه اي المسيح
في هذا المعنى الذي هو التجرد عن الاب وهم اي من هو
اعلى من هذا الوجه الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم وهم
اعلا من حيث القدرة ايضا فانهم يقدرون باذن الله تعالى
على افعال هي اقوى واعجب من افعال عيسى عليه السلام
التي هي ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى قال بعض العارفين
خلق الله لجبريل القادر ما في قوة يقدر باذنه قوة منها على اعدام
العالم في لحظة والى ذلك الاشارة بقوله تعالى شديد القوى
واذا تقرر هذا فالترقي من الادنى الى الاعلى و اثبات العلو
للملائكة على عيسى في هذه الاية انما هو في امر التجرد عن الاب والام
و في اظهار الاثار القوية من الافعال العجيبة لا في مطلق الشرف
والكمال حتى يلزم من ذلك الترقي افضلية الملائكة على عيسى والحاصل
ان الترقي من الادنى الى الاعلى في الاية على بابه موافق للقياس
وقانون البلاغة لكن الترقي المذكور انما هو بالنظر الى التجرد و
الاقتدار المذكورين ولا ريب في ان الملائكة اعلا من هذا
الوجه ولا ينافي ذلك ان يكون عيسى افضل منهم واكثر ثوابا واجلالا
واكرم على الله حالا ومالا فلا دلالة على افضلية الملائكة عليهم السلام



على عيسى ابن مريم عليهما الصلاة والسلام وقال المصنف فرغت
منه في السادس من شهر رمضان المعظم قدره سنة سبع وثمانين
وثمان مايه وصلى الله على سيدنا محمد سيد المرسلين
والحمد لله رب العالمين وكتب هذا الكتاب
المبارك في يوم العشرين من
شوال المكرم لسنة سبعين
ومائتين والف على يد
الفقير محمد بهجت
عن كتبة تفتيش
اوقاف غفر الله
له ولوالديه ولجميع
المرسلين
آمين

